

DU DEVENIR LOGIQUE ET DE L'AFFECTIVITÉ

TOME I

Le dualisme antagoniste
et les exigences historiques de l'esprit

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

STÉPHANE LUPASCO

Licencié ès Lettres

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne

1935

DU DEVENIR LOGIQUE
ET DE L'AFFECTIVITÉ

DU DEVENIR LOGIQUE ET DE L'AFFECTIVITÉ

TOME I

Le dualisme antagoniste
et les exigences historiques de l'esprit

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

STÉPHANE LUPASCO

Licencié ès Lettres

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne

1935

La Faculté n'entend donner ni approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.



A MONSIEUR ABEL REY

Professeur à la Sorbonne

*dont la haute compétence et l'autorité
impartiale m'ont soutenu au cours de
ces premiers travaux,*

*en témoignage d'admiration et de recon-
naissance.*



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INTRODUCTION

Quelque étendu que puisse paraître le présent ouvrage, nous désirons bien spécifier qu'il ne s'agit là que d'un essai, d'une ample préface, de prolégomènes à une activité philosophique dont nous n'avons voulu ici que dégager les fondements, qu'indiquer les directives.

Le lecteur ne tardera pas, d'ailleurs, à s'en apercevoir. Mais n'est-il pas en droit de s'étonner *a priori* qu'il y faille tant de pages ? Ce que nous craignons, cependant, c'est qu'il n'en exige davantage, et que nous ne soyons pas à la mesure de la tâche que nous nous sommes proposée. Et, en effet, l'un des premiers résultats de notre effort est tributaire non seulement de l'épistémologie (philosophie des sciences), mais de toute l'histoire de la pensée humaine. Nous constatons, notamment, que, d'une façon générale, l'esprit ne se manifeste que par une fuite ou une transcendance continuelle, et asymptotique sans doute, d'une dualité de réalités ou d'ordres antagonistes, que les notions d'extensité et d'intensité symbolisent le mieux, alors que cette dualité, d'essence purement logique, épuisant à elle seule tous les champs de l'existentialité, constitue la nature même de cet esprit. D'un côté donc, il nous faut mettre en évidence, au sein de la structure et du mécanisme de chacune de ses démarches, à la fois cette immanence dualistique contradictoire irréductible et sa transcendance, avec ses réussites et ses échecs ; c'est là l'objet de notre premier volume. Et, d'un autre côté, une fois en possession de cette nature logique, révélée par l'histoire, il nous faut en examiner la signification et tout ce qu'elle entraîne... Une grande partie de notre second volume y est consacrée.

Comment, dès lors, et premièrement, satisfaire aux exigences de ce premier volume ? Déceler, derrière chaque opération de la pensée, une dualité contradictoire, dualité inhérente à cette pensée même, montrer, en même temps, qu'un devenir logique, quantitatif, essentiellement existentiel et phénoménal, se développe de par cette transcendance d'elle-même de la pensée, élaborant un monisme qui ne signifie, en réalité, que l'actualisation de l'un des termes de cette dualité sur la virtualisation du terme contradictoire — puisqu'il n'existe pas de troisième terme — n'est-ce pas là une

tentative qui entraînerait l'examen de toute philosophie, de toute science, de toute construction cognitive, de toute manifestation existentielle de l'esprit humain à travers toute son histoire ? Les pages, certes, nécessaires à une pareille entreprise ne se compteraient plus. Notre propre investigation historique, d'une part, n'y suffirait pas et, d'autre part, quelque limitée qu'elle fût, ce premier volume à lui seul n'arriverait pas à la contenir. Nous avons donc choisi, parmi les activités de l'esprit, celles qui nous ont semblé les plus typiques, celles qui ont eu et ont encore l'influence la plus décisive sur la vie de la pensée, celles enfin qui mettent en évidence de la façon la plus aiguë son drame et son devenir. Et ainsi, à travers les grands courants philosophiques, de Descartes à nos jours, et à l'occasion de leur examen critique, à travers tous les vieux thèmes et les inéluctables écueils de la méditation philosophique et métaphysique qu'on n'aura pas de peine à retrouver au cœur de la pensée humaine de l'antiquité la plus reculée, comme aussi derrière les mécanismes explicatifs les plus simples et les plus courants, à travers, de plus et surtout, une investigation épistémologique de la science moderne, nous croyons dégager suffisamment ce qui nous paraît constituer à la fois la nature de l'esprit, du phénomène logique et de tout phénomène existentiel, pour que nous nous permettions d'espérer que des vérifications plus détaillées, plus poussées encore, n'infirment pas nos conceptions et que nous puissions ainsi quitter l'histoire de la pensée pour un examen plus direct de son contenu même.

Mais en l'abordant, maintenant, dans notre second volume, au moyen d'une étude, en elles-mêmes, de la connaissance, de la conscience, et de l'existence, nous obtenons ce qu'aucune investigation historique ne saurait nous donner — car les faits, aussi concluants fussent-ils, n'empêcheront jamais de nouveaux faits, si bien que toute élaboration qui en serait prisonnière, se verrait ajournée indéfiniment — et ce qui autorisera, petit à petit, à ne voir, dans tout notre premier volume, qu'une série d'illustrations de ce que le devenir logique contenait dans sa source, sa signification et sa nature.

Ainsi, par exemple, notre théorie de la connaissance, mettant en évidence le caractère dualistique et contradictoire du logique à la fois et de l'existence, de ce qui peut revêtir ces caractères, explique la possibilité d'un connu et d'un connaissant, d'un état de conscience et d'un subconscient qui l'éprouve, et, en même temps, la possibilité de la connaissance, ce qui permet et légitime précisément notre théorie. Seulement, et c'est ici que notre effort philosophique atteint à ses appréhensions les plus paradoxales et les plus vraies, nous semble-t-il, le connu, d'une façon générale, le conscient, d'une façon particulière, ne sont jamais que les termes ou plutôt les dynamismes antagonistes virtualisés, refoulés par le dynamisme qui, s'actualisant, constituent, de la sorte, le connaissant et le subconscient, et disparaissent, de ce fait, dans l'incon-

naïssable et ce qui ne peut demeurer qu'inconscient. Une rationalité double et inverse peut ainsi s'édifier — ce que l'on appelle le rationnel et l'irrationnel — dans le plan cognitif, une conscientialité également double et inverse — donnant naissance à la psychologie intellectuelle et à celle de l'action — s'élabore dans le plan de la conscience, mais elles ne peuvent jamais être que l'inverse de ce par quoi elles se manifestent, de ce par quoi elles se donnent comme telles et qui occupe le champ de l'actualité. Nous ne connaissons jamais que du virtuel — c'est-à-dire du conceptuel et de l'idéal — qui est du refoulé et l'inverse de ce au service de quoi nous passons à l'acte.

Et c'est ce que nous révèlent, effectivement, d'une part, l'histoire de la pensée, au cours de notre premier volume, et, d'autre part, l'étude des fonctions cognitives — induction, déduction, etc... — comme celle des fonctions conscientielles — mémoire, perception, etc., pour la psychologie de l'intelligence : volonté, instinct, réflexe, etc., pour la psychologie de l'action — auxquelles nous accordons une large place dans notre second volume.

Les conséquences de ces constatations sont complexes et troublantes, et porteuses d'un appareil explicatif susceptible de résoudre bien des difficultés devant lesquelles nombre de théories ont échoué et échouent toujours. Ici encore, nous n'avons pas pu, dans ce second volume, en faire tout le tour ; et les multiples problèmes que nous avons cependant abordés, si nos points de vue leur ont apporté des solutions satisfaisantes, nous n'avons pas la prétention d'en avoir vu rigoureusement toutes les faces et prévenu toutes les embûches. Aussi, comptons-nous sur l'effort critique de ceux qui voudront bien se pencher sur nos pages pour nous les signaler.

Mais, dans une entreprise comme la nôtre, où chaque nouveau point de vue perturbe tous les autres et entraîne une modification de plus en plus étendue des conceptions reçues, un problème capital devait être touché : celui de l'affectivité.

Peut-on parler de l'existence, de la conscience et de la connaissance, de la matière vivante et de la matière brute — ces deux ordres de phénomènes prennent, à la lumière de nos conceptions, des significations nouvelles d'une toute première importance — sans aborder l'expérience affective ?

Ce domaine, à son tour, offre les plus grandes difficultés, mais se trouve éclairé de lueurs singulières par notre conception générale de la pensée humaine, laquelle, de son côté, revêt un sens nouveau — et des plus étranges — sous les révélations de l'affectivité. Après une critique historique des théories émises à son sujet et l'exposé de leur insuffisance, notre développement philosophique nous amène à l'hypothèse d'une extériorité totale de la réalité affective par rapport à tout ce qui nous constitue, logiquement et existentiellement, et à la conclusion que tout ce qui comporte quelque caractère véritablement ontologique appartient à la seule

donnée affective. De plus, le mécanisme et la structure du devenir logique, tel que nous l'avons conçu, s'avèrent être précisément le mécanisme et la structure des conditions et des concomitants extra-affectifs de l'affectivité, et tels qu'au fur et à mesure que ce devenir logique se développe, de l'affectivité est rejetée à l'extérieur du contenant logique de l'existence, laquelle n'a rien de commun avec les présences affectives, et qu'au contraire, une virtualisation réciproque des dynamismes logiques inverses de la dualité antagoniste existentielle, paralysant en une sorte de crise tout devenir, fonction et conséquence de la transcendance de cette crise, permet l'intrusion de cette affectivité, sous sa forme de plus en plus positive de douleur, au sein d'une réalité existentielle de plus en plus dénuée aussi bien de connaissance que de conscience.

En sorte que ce qui engendre le devenir logique, c'est-à-dire la nature même de l'existence, recule au fur et à mesure que ce qui porte les caractères ontologiques se précise davantage, et inversement. Or, le devenir de l'esprit humain témoigne d'un progrès constant du devenir logique, ce qui entraîne un rejet constant de l'affectivité, ou de ce qui porte l'empreinte de l'être, et l'édification, par là, de ce qu'on pourrait appeler le non-être, si l'on veut bien concentrer sous ce terme ce qui n'est pas de caractère ontologique et ce qui relève uniquement de la dualité logique antagoniste de l'existence.

Cette dernière partie de notre travail, tout comme les autres, demanderait certes bien d'autres développements que ceux déjà suffisamment laborieux auxquels nous nous sommes astreints. Mais il nous semble qu'une philosophie n'est point l'œuvre d'un seul homme, n'est pas une fleur rare entre mille autres, mais un mouvement de pensée qui gagne à s'amplifier par l'expérience de tous ceux qu'elle est susceptible de toucher. Et sa valeur est peut-être à ce seul prix. C'est pourquoi, avant que de poursuivre notre effort dans de futurs travaux, nous avons hâte de le mettre à l'épreuve de la compréhension et du jugement critique d'autrui et d'en appeler à sa collaboration.

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

La dualité contradictoire inhérente au *cogito* cartésien : la méthode et le sens de sa transcendance.

Il n'est peut-être pas, dans toute l'histoire de la pensée humaine, de révélation plus manifeste, par sa pureté et par sa brièveté, de ce qui constitue l'existence, le logique, le devenir, enfin la connaissance, que celle qui se dégage d'un examen épistémologique des *Méditations* cartésiennes. Nous disons, d'un examen épistémologique, pour spécifier, dès le début, que ce dont témoigne le cartésianisme n'est pas ce qu'il tente lui-même de déceler et ce qui a fait sa fortune, mais ce que l'on aperçoit, pour ainsi dire spectaculairement, en s'en détachant pour en suivre le mécanisme et le développement. Car, de par son activité même, comme nous le verrons tantôt et comme on le comprendra certes mieux encore au fur et à mesure que l'on avancera dans la lecture de notre livre, cette pensée ne pouvait guère se connaître elle-même, bien que ce fût justement là son but ; cette tentative exigeait, en effet, la mise en marche d'un appareil cognitif lequel, de la sorte, ne pouvait qu'élaborer ce qu'il commande, ce qu'il entraîne, ce qui en résulte.

A quoi assistons-nous, effectivement, au cours de la démarche du célèbre *cogito* ? Tout d'abord, à un devenir logique, qu'il soit simplement méthodologique, ou qu'il définisse l'existentialité, qu'il soit subjectif ou objectif, qu'il soit réel ou apparent, substantiel ou phénoménal. Il y a devenir, au sein des *Méditations*, dans leur développement, ne serait-il que dans l'esprit de Descartes ; cela est indéniable.

Quel est le moteur de ce devenir, et que contient-il ?

On a coutume de dire que Descartes part du doute, que donc ce dernier serait à la base, à la source du développement dont le terme serait le *cogito*. Nous allons montrer rapidement qu'il n'en est

pas ainsi, ni en ce qui concerne cette origine, ni en ce qui concerne cette fin.

Descartes part de la négation, plus précisément dit d'une activité initiale négatrice, c'est-à-dire d'actualisation d'un possible de négation, peu importe, pour le moment, que celle-ci soit principielle ou rien qu'instrumentale, qu'elle se manifeste par une erreur, une « tromperie », une disparition issues de lui-même ou imposées par le monde extérieur. Et l'on ne peut pas dire qu'il aboutisse à l'intuition de l'existence ; celle-ci, il ne fait que la rencontrer sur le trajet de l'opération cognitive ; opération qui doit, certes, nécessairement, passer par le doute et donc se trouver, de la sorte, dans les seules conditions susceptibles d'engendrer la conscience d'elle-même de l'existence, mais dont le but est précisément la transcendence et la suppression de ce doute, et donc la disparition, par là-même, de cette conscience et de cette existence comme telles.

La négation, cela va de soi, n'est point le doute. Pour vivre celui-ci, pour en être le siège, il faut se trouver là où il y a à la fois négation et affirmation, du faux et du vrai, ce qui demeure et ce qui se détruit, autrement dit il faut se trouver dans ce qui est à la fois identique et hétérogène. Or, c'est, pourrait-on dire, l'activité de la « tromperie », laquelle « dépend nécessairement de quelque défaut » (1), l'expérience des représentations et des idées « fausses », lesquelles témoignent de « choses qui ne sont point », ce qui veut dire « qu'elles procèdent du néant » (2), un long et vaste passé d'erreurs continues qui, conduisant Descartes non pas devant une négation rigoureuse et générale mais au sein d'un dualisme contradictoire du vrai et du faux, en toute chose, l'incitent à « entreprendre sérieusement une fois en [sa] vie de [se] défaire de toutes les opinions [qu'il avait] reçues auparavant en sa créance » (3). Il semble donc que c'est parce que Descartes fut tout d'abord le siège d'un pouvoir de négation qu'il évoluera vers le doute. Il va, ainsi, partout où son esprit se trouvera en présence d'une affirmation, opérer, de par une fonction de négation mentale des plus étrangement libres, une destruction ; il va ajouter, par là, à l'aspect affirmatif l'aspect négatif d'une chose, au possible de quelque chose le possible du rien ; et sa pensée, ainsi le théâtre d'un dualisme de principes logiques antagonistes, ne sera plus que doute. (Le véritable dualisme cartésien est là, et non pas dans sa solution de continuité entre l'étendue et l'âme). Dès lors, cette pensée ne doute plus de son existence. Pourquoi ? Que s'est-il passé au juste ?

(1) *Œuvres morales et philosophiques de Descartes*, p. 143 (Librairie Firmin-Didot, Frères, fils et C^{ie}, Paris).

(2) *Ibid.*, p. 135.

(3) *Ibid.*, p. 107.

Mais examinons avec plus d'attention encore ce processus. A vrai dire, tout d'abord, Descartes est le siège de certitudes « reçues », établies. Ces certitudes sont, à n'en pas douter, des notions de permanence, d'identité, des affirmations. Mais ne sont-elles que cela ? Sont-elles des réalités statiques, des vérités objectives immuables ? Non point, car si elles étaient telles, il serait impossible qu'elles se trouvassent niées, même uniquement dans l'esprit de Descartes. Elles constituent un dynamisme : elles relèvent d'une tendance logique ; elles correspondent à une poussée subjective de conservation et d'identité. C'est pourquoi, en effet, la démarche de permanence, d'affirmation, définissant le vrai, qui en résulte, peut subir des échecs et en subir ; « une substance pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui seraient nécessaires pour la produire ou la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore » (1) et, initialement, Descartes est au service de ce pouvoir, de cette action. Là où ce dynamisme a réussi, doit réussir, veut réussir, c'est-à-dire s'étendre, continuer, il arrive qu'il se heurte à une erreur, à une tromperie, qu'il échoue. Dès lors, le plan en quelque sorte subjectif de la pensée cartésienne, au fur et à mesure qu'il tente de s'actualiser davantage comme tendance, pouvoir de conservation et d'identité, découvre, comme à l'extérieur, comme issu de l'expérience objective, un plan de négation et d'erreur, sous le commandement de quelque « génie... extrêmement puissant... qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à... tromper » (2).

Descartes va procéder au renversement de cette situation. Au lieu de continuer à affirmer et, ainsi, se trouver devant d'inévitables déceptions qui objectivent, dirait-on, la négation, l'erreur, le défaut, le non-être, il va lui-même, désormais, nier. Comment cela est-il possible ? C'est ce qu'il tâchera d'expliquer, sans toutefois y arriver jamais. Toujours est-il qu'il lui est permis autant d'affirmer que de nier. Mais s'il affirme, il se trouve comme en face d'une irréductibilité oppositionnelle de négation à caractère objectif ; en niant, au contraire, il va se trouver en face d'une irréductibilité oppositionnelle d'affirmation, à caractère objectif, et c'est ce qu'il cherche.

Par ce processus, sa subjectivité arrivera à être à la fois le siège de l'affirmation et de la négation, en cours de route. A ce moment là, il n'y aura plus, pour l'esprit de Descartes, ni intériorité, ni extériorité, ni moi, ni monde extérieur, puisque celui-là ne peut être, ni la réussite de l'affirmation, ni celle de la négation, et que le monde extérieur, à son tour, ne saurait être davantage une irréductibilité objective d'identité qu'une objectivité de « privation », de rien. C'est là le doute. Mais c'est aussi, par là même, la révélation pure et simple, pour cette pensée, de son existence. La négation

(1) *Ibid.*, p. 140.

(2) *Ibid.*, p. 116.

tion opérant sur l'affirmation, en même temps que celle-ci opère sur celle-là, aucune des deux ne peut plus absorber, en quelque sorte, à elle seule l'existentialité. Il ne peut plus ainsi y avoir de connaissant et de connu, de sujet et d'objet, mais rien que de l'existence dans sa pureté la plus grande, c'est-à-dire en tant que conflit. (Cela se comprendra nettement par la suite, tout particulièrement dans notre second volume où se développe notre théorie de la connaissance). Le « je » du *cogito* symbolisera cette subjectivité sans sujet, plutôt cet idéalisme logique du conflit en tant que conflit, le verbe : penser, désignera le doute, si bien qu'il serait plus correct de dire : je doute, donc je suis, c'est-à-dire ce devenir potentiel dont la contradiction interne constitutive ne peut se saisir comme contradiction que de par cette virtualité même, et le verbe : être, qui est employé à tort pour le verbe : exister, signifiera l'existence précisément dans ou de par l'impossibilité de connaître. Car, comme le montrera immédiatement la suite du développement de ce devenir cartésien, et comme le fera voir amplement tout notre présent travail, en connaissant on ne peut jamais saisir la contradiction, le conflit, on ne peut jamais saisir donc que de l'existence subjective ou de l'existence objective, que soit un sujet soit un objet, toujours au dehors, devant un connaissant qui échappe à la notion d'existence ; hors du doute, la pensée saisit toujours nécessairement l'existence de quelque chose ; hors du conflit, l'existence est toujours l'existence de quelque chose, jamais d'elle-même.

Et, en effet, ce deuxième temps du devenir des *Méditations* va être dépassé par une transcendance du doute, et dès lors, l'existentialité va se porter sur une objectivité de plus en plus vaste et certaine, pour aboutir, à son terme, à la notion de Dieu, c'est-à-dire pour se donner comme infinie. Ici, le mécanisme de cette opération est véritablement édifiant. Comment Descartes va-t-il transcender le doute ? Par une actualisation de plus en plus intense de la négation. Celle-ci va être subjectivée, par là même, de plus en plus. Elle deviendra l'instrument actif par excellence, le connaissant ; elle envahira le sujet, le « je ». Mais cette fonction a des limites ; aussi poussée qu'elle soit, elle opère sur quelque chose, puisqu'il y a opération ; cette réduction négative, cette analyse destructrice se heurtera, dans son développement, au terme antagoniste de par lequel elle est ce qu'elle est ; et cet irréductible contradictoire se manifestera comme une vérité statique extérieure de conservation, « claire et distincte », c'est-à-dire la moins équivoque possible. Une objectivité de monisme logique d'identité est ainsi élaborée par la transcendance du doute au moyen d'un sujet absorbant la négation, actualisant le dynamisme du « défaut », de la contingence, de la disparition, au moyen d'un connaissant qui nie.

Cette technique cognitive, dont la genèse et la signification feront, dans la suite, l'objet de longues considérations, est d'une importance capitale. Disons, dès maintenant, que c'est celle de la Scien-

ce, que c'est elle seule qui permet, pour l'esprit humain, la constitution du connaître proprement dit, que c'est elle qui fonde l'*induction* — la technique inverse, celle qui précédait celle-ci, dans l'esprit de Descartes, et qui est celle de la *déduction*, ne pouvant conduire qu'à une discipline éthique échouant, de par la constitution même de la pensée humaine, dans l'élaboration d'une connaissance propre — et qu'enfin, elle a sa source dans ce que nous découvrirons comme structure et mécanisme de la matière vivante par opposition à la structure et au mécanisme inverses de la matière brute.

Tout changement, toute erreur, toute hétérogénéité, toute négation vont donc être, désormais, par le fait même qu'ils ont constitué ce dynamisme actif, libre, cette tendance passant à l'acte, se subjectivisant par là même, attribués au sujet, à la personnalité particulière, au point de vue individuel. (On aperçoit peut-être déjà, ici, le germe de toute la Relativité d'Einstein.) Devant un champ conscientiel et cognitif de plus en plus riche d'identités extériorisées, tout ce qui relève de la négation sera rapporté au sujet connaissant, lequel se connaît de moins en moins au fur et à mesure qu'il connaît davantage, puisque précisément il n'aperçoit plus que ce sur quoi il opère, que ce qu'il refoule, nie.

Si Descartes, cependant, a vécu entièrement sa méthode, en tant qu'esprit cognitif scientifique, a-t-il tranché, pour lui-même, en tant que philosophe, le problème de l'origine et de la possibilité de cette fonction négatrice ? Peut-être pas tout à fait. Au fond, toute la discussion subtile des *Méditations* tourne autour de ce dualisme de principes ou pouvoirs antagonistes, également logiques, fondant le logique, comme Descartes l'a bien senti, sans toutefois se l'expliciter, du moins apparemment ; tous ses efforts spéculatifs ont pour but de se débarrasser de cette « idée négative du néant », de cette possibilité mystérieuse de nier, de créer des erreurs, de tromper, grâce à laquelle justement il connaît le vrai, en tant que permanence et identité. L'essentiel, c'est que « placé de telle sorte entre le souverain Dieu et le non-être », il puisse arriver à se convaincre que « l'erreur en tant que telle n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut ; et, partant, que pour faillir, je n'ai pas besoin d'une faculté qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet... » (1). Cependant, c'est bien grâce à cette faculté qu'il arrive à connaître l'identité du vrai ; c'est bien là une faculté ; et si ce n'est pas Dieu qui la lui a donnée, Dieu embrassant à lui seul pourtant toute chose, rien n'existant en dehors de lui, de son monisme théologico-rationnel, de qui peut-elle provenir ? L'attribuer à la finité de la personne humaine, à la volonté bornée ou inadéquate de l'esprit humain, ce n'est rien expliquer, car comment du fini peut-il exister au sein d'un infini fondamental ? Et, en fin de compte, Descartes se fie

(1) *Ibid.*, pp. 145-146.

aux insondables décisions de Dieu, lequel, dans sa souveraine bonté, ne saurait vouloir tromper, bien que ses créatures soient susceptibles d'erreur et de fausseté.

Le mécanisme même du connaître, qu'il illustre avec tant de clarté, l'empêche évidemment de résoudre cette difficulté. Connaître, comme nous le verrons, c'est relever d'une dualité antagoniste et la transcender par l'actualisation d'un terme virtualisant le terme contradictoire. Dès lors, le dualisme n'est pas possible au sein de la Science, de toute connaissance, bien qu'il en soit le moteur ; dès lors, un monisme seul est connaissable, et ce par quoi ce monisme s'élabore dans l'objectivité revêt le caractère de l'apparence subjective. (Notre théorie de la connaissance, spécialement exposée dans notre second volume, démontrera ce point de vue et répondra, par là-même, au problème de la connaissance de cette théorie de la connaissance, ce qui justifiera la légitimité des considérations précédentes.)

Ainsi donc, l'examen de la pensée de Descartes nous montre que si le doute entraîne la notion pure de l'existence, connaître quoi que ce soit, c'est transcender, supprimer ce doute et fuir, de la sorte, le conflit de par lequel justement cette existence, si l'on peut dire, existe. D'autre part, nous apercevons également que *ce* par quoi l'on connaît illumine un ordre contradictoire, seul connaissable et connu, et dont on n'aperçoit pas, par là même, la constitution contradictoire ; qu'ainsi, ce n'est jamais l'actualité mais la virtualité que l'on peut connaître, et pour le cartésianisme, comme pour toute science humaine véritable — c'est pourquoi la pensée de Descartes peut être considérée comme relevant de l'essence même de la Science — c'est l'affirmation, le permanent, la conservation, l'identité, en un mot l'extensité qui seule peut être objet de connaissance proprement dite ou scientifique, précisément de par une expérience d'actualisation de la négation, du changement, de l'analyse incessante, en un mot de l'intensité, par là même subjectivée, par là même repoussée hors du champ cognitif, dans l'apparence, le moyen, l'accidentel, dans toutes ces notions qui enlèvent la substantialité ou la principalité aux données qu'elles étreignent.

Nos aperçus épistémologiques sur la pensée de Descartes et ses conséquences exigeraient, peut-être, un exposé critique moins ramassé ; nous ne pouvons malheureusement pas nous y livrer ici, mais toutes les pages qui vont suivre les éclaireront progressivement, si bien que le lecteur pourra, de lui-même, les soumettre à l'épreuve d'une étude plus détaillée des textes cartésiens.

CHAPITRE II

Le dualisme des notions énergétiques d'extensité et d'intensité; leur caractère logique oppositionnel; leur généralité philosophique.

Nous avons prononcé tout à l'heure, pour la première fois, les mots d'extensité et d'intensité. Ce sont là des notions si précieuses, dont nous nous servons si souvent, qu'il est bon que nous leur accordions, avant de poursuivre nos développements, une étude spéciale. Nous n'hésiterons pas à déclarer que tous nos débats rouleront sur ce que ces concepts d'intensité et d'extensité contiennent. Et pour signifier les faits, les ordres, les principes qu'ils enveloppent, nous ne connaissons pas de termes plus riches et plus précis à la fois. Tout effort cognitif ou pratique de l'esprit humain, en effet, oscillera entre l'un ou l'autre. De par leur contradiction dynamique constitutive, il y aura toujours conflit et tentative de connaître, c'est-à-dire tentative de suppression de ce conflit, et, donc, choix de l'un au détriment de l'autre, alternativement. A aucun moment nous ne verrons la pensée accorder la même réalité à tous les deux et concevoir un conflit immanent au logique, dont ils seraient les dynamismes contradictoires; l'un d'eux devra se donner comme apparent pour que l'autre définisse la réalité et le vrai, sans que, toutefois, il disparaisse complètement; dans quelle mesure, par quel procédé cela s'effectue, s'est effectué et s'effectuera, quel en est le sens, c'est ce dont s'occupera précisément notre effort philosophique.

Ni dans le *Dictionnaire de la langue française* de Littré, ni dans le *Larousse*, ni dans la *Grande Encyclopédie*, enfin, ni dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, d'A. Lalande, si récent pourtant, le mot extensité ne figure, alors que l'on y trouve le mot intensité.

Cette lacune est immédiatement compréhensible pour ce dernier *Vocabulaire* qui ne s'est proposé de recueillir que les termes et notions utilisés par la philosophie; le terme extensité, effectivement, n'est guère en usage dans cette discipline; au cours de nos

nombreuses lectures nous ne le rencontrâmes jamais, malgré sa signification scientifique, dont la philosophie aurait pu tirer partie, aussi importante que celle de son contraire, l'intensité. Celui-ci, par contre, sert aussi bien le langage scientifique que le langage philosophique.

Il est plus étonnant que les dictionnaires généraux (*Larousse*, *Littré*, la *Grande Encyclopédie*, etc.) n'aient pas cru devoir lui accorder la moindre place. Cela pourrait s'expliquer, d'un côté, par son origine récente, et, d'un autre, à la fois par l'existence du mot extension et par l'ignorance, volontaire ou non, du caractère oppositionnel de ce qui engendre l'extension, de ce qui est extensif par rapport à ce qui ne l'est pas, à ce qui est intensif, à ce qui évolue intensivement et définit l'intensité.

Une extensité n'est pourtant pas une extension, laquelle désigne une action, l'action d'étendre, etc... bien que celle-là résulte de celle-ci. « Pour bien souligner, écrit W. Ostwald, l'opposition qu'il y a entre eux [les facteurs de l'énergie qui possèdent les caractères contraires de ceux des facteurs d'intensité] et les intensités, nous les avons désignés... sous l'appellation d'extensités » (1). Il semble bien que ce soit à l'illustre physicien W. Ostwald que revienne l'honneur d'avoir créé ce terme. Son auteur, d'ailleurs, n'en est pas pleinement satisfait; il le préfère, sans doute, à quantité (facteurs de quantité), et à capacité (facteurs de capacité), mais reconnaît que « l'on est un peu embarrassé pour savoir auquel de ces noms il convient de donner la préférence », car aucune de ces dénominations « n'exprime d'une façon satisfaisante le caractère particulier de ces grandeurs » (2). Et il finit par en trouver une autre encore, ce qui ne l'empêche pas d'utiliser souvent le substantif d'extensité, l'expression « facteur d'extensité »; il appellera ces grandeurs extensives de l'énergie, les « facteurs matériels », « parce que, dit-il, c'est la considération de ces grandeurs qui détermine l'antique conception de matière » (3). Ce en quoi il a parfaitement raison. Mais, nous croyons que, même si le terme extensité n'est pas très réussi, il faut le choisir et le garder entre tous les autres proposés, d'une part, parce qu'il n'est pas entaché, de par sa nouveauté même, des significations multiples et équivoques que les autres, plus vieux, comportent nécessairement, et, d'autre part, parce qu'il témoigne de sa constitution contradictoire, de sa direction inverse de celle de l'intensité, tout en étant de même nature. De plus, il ne tient qu'à la pensée contemporaine de l'enrichir et de le préciser.

Ethymologiquement, tout d'abord, que signifient ces deux mots extensité et intensité ? Le mot extensité est formé à partir de

(1) W. OSTWALD, *L'Energie*, p. 152 (Nouvelle collection scientifique, F. Alcan, Paris, 1924).

(2) *Ibid.*, p. 152.

(3) *Ibid.*, p. 152.

l'adjectif extensif, supin de *extendere*, étendre, c'est-à-dire de *ex* et de *tendere*, tendre. Le mot intensité vient du mot intense, lequel dérive d'*intensus*, de *in*, en, et *tensus*, tendu, de *tendere*, tendre (*Littre*).

Ce qui nous frappe, dès le début, dans cette genèse linguistique, c'est le *ex* et le *in*, accolés au même verbe *tendere*, tendre, pour indiquer la forme, la direction, l'aspect de ce dynamisme, tendre, devant donner naissance aux deux réalités contraires que désigneront les mots extensité et intensité. Pour nos considérations ultérieures, ce fait est particulièrement remarquable : cette origine semble porter en elle ce que nous n'aurons fait, dirait-on, qu'expliquer tant de siècles plus tard, ce que l'expérience n'aura fait qu'illustrer abondamment.

Pour le langage courant, de tous les jours, aussi bien les mots extension, extensif, extensifier que les mots intense, intensif, intensifier, intensité sont des plus familiers. Les expressions : extension d'une affaire, d'une société, etc., par extension, comportent la notion de prolongement d'une même chose, d'application d'une considération, d'un ordre à des choses nouvelles. C'est à un mouvement, à une tendance d'identification, de développement synthétique de l'identité que se rapportent ces symboles verbaux. Cela ne fait pas de doute. Nous apercevons, du même coup, avec le caractère dynamique, avec l'existence d'un potentiel et d'un actuel possibles de l'identité, du « même », son épanouissement vers le dehors, sa direction vers l'extériorité, vers l'objet. Et ce sur quoi opère cette tendance ou, plus généralement, ce dynamisme, c'est, sans discussion possible, sur quelque chose d'hétérogène, de changeant, sur le différent, sur donc un ordre contraire, voire contradictoire.

Le terme intensité, l'adjectif intensif, le verbe intensifier, se rapportent, au contraire, à quelque chose d'intérieur et impliquent en même temps et comme par là même — nous verrons à quel point cette étrange concomitance est lourde de signification — l'hétérogénéité, la succession, le mouvement d'un changement allant comme du dehors au dedans. Ils contiennent la notion de puissance, et de puissance pour elle-même : ils ont nettement un aspect subjectif. Quand je dis qu'un son est intense, peu intense, très intense, je pense à un caractère de ce son en lui-même, je pense bien à un « tendu en », in *tensus*, à une évolution d'hétérogénéisation le concernant ; c'est le son qui se transforme en lui-même, me semble-t-il, qui se modifie comme son ; la différenciation est pour ainsi dire centripète, tournée vers l'intériorité de ce son. Lorsque je dis : ce sentiment, cette lumière, cette force, etc. sont d'une intensité..., d'une intensité telle ou telle, faible ou grande, ma pensée, tout en demeurant extérieure et spectaculaire à ce qui est ainsi le siège de cette intensité, se porte sur l'intériorité, voit l'aspect subjectif de ces sentiment, lumière, force, etc., c'est-à-dire l'aspect pour lui-même, l'aspect du « rapporté à lui-même »,

en se détachant des réalités qui l'entourent, de ce qui est objet par rapport à lui, et, en même tems, assiste à un processus ou au terme d'un processus d'une telle hétérogénéité dynamique qu'il lui est difficile de concevoir un arrêt, une identité, une permanence au sein même de cette tension. Même quand je dis que ces deux lampes sont également intenses ou d'une intensité différente, mon esprit perçoit, pour ainsi dire, l'intériorité de ces lumières dans ces intensités, et je pense à deux processus indépendants de différenciation pour elle-même, arrivés, chacun de leur côté, à une égale ou différente évolution, c'est-à-dire au même ou à un différent niveau de modification d'une chose en elle-même, dirigée vers elle-même. L'égalité ou la différence, la mesure ne sont ici que l'appréhension d'un parallélisme d'hétérogénéisations subjectives, des degrés de non-identité, donc de négation du « même » ; c'est pourquoi mon étalon de mesure ici ne peut être lui-même qu'une échelle, qu'un processus de différenciation, c'est pourquoi, autrement dit, il n'y a pas ici de mesure proprement dite possible, comme, au contraire, l'extension en implique, où c'est une permanence, un invariant, quelque chose qui peut demeurer toujours le même qui me permet d'étendre ou de restreindre indéfiniment une réalité homogène, sans qu'elle perde, par là, l'identité de sa nature.

Quand je dis donc que deux intensités sont pareilles, je veux dire, sans que j'en sois toujours conscient, que deux modifications sont arrivées au même terme de différenciation par rapport à elles-mêmes, autrement dit à la limite de leur hétérogénéisation, c'est-à-dire encore à l'état où une conservation, une permanence limite oppose une résistance. Si bien que ce que je perçois ainsi c'est encore l'extensité qui commence de se dessiner. De la sorte, dans une intensité lumineuse, je perçois, à vrai dire, — et nous expliquerons pourquoi — l'arrêt de la différenciation ou l'étape où une identité commence, peut s'installer.

Quand je dis, au contraire, que deux propriétés sont également étendues, j'entends qu'elles mesurent, par là, le même nombre d'unités identiques ou bien encore que des droits de propriété identiques s'étendent sur un nombre de différenciations quelconques qui sont exclues d'une certaine homogénéité spatiale laquelle seule fournit la possibilité de cette égalité.

Philosophiquement, ces deux ordres contraires de symboles verbaux n'ont pas été sans jouer des rôles importants. Mais, il faut reconnaître tout de suite que la pensée spéculative s'est plutôt appliquée, en les rattachant à des notions qui les transcendaient, à les détacher de leur contradiction, pour ainsi dire, existentielle.

Pour Descartes, la « quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité » (1) est englobée dans sa notion d'étendue, complètement distincte de la

(1) *Œuvres morales et philosophiques de Descartes*, p. 154 (Firmin-Didot, Paris).

pensée, de l'âme ; il n'y a donc pas possibilité d'une contradiction dynamique entre elle et quelque réalité de nature intensive. Quant à la notion d'intensité, Descartes n'y fait guère appel explicitement, mais ce qu'elle contient se retrouverait, à certains égards, croyons-nous, dans sa notion confuse d'âme ; quelques-uns des attributs de cette dernière contribueraient à la définition de sa nature et ce seraient les propriétés mêmes de l'intensité, comme la subjectivité, la liberté (conséquence de l'hétérogénéité pour elle-même), la puissance, le non-géométrique, etc... « Selon Kant, écrit M. A. Lalande, dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, une grandeur est extensive quand la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et par suite la précède nécessairement). (Raison pure, A. 161, B. 203). Une grandeur est intensive quand elle n'est appréhendée que comme unité, et que la quantité ne peut y être représentée que par un plus ou moins grand rapprochement de la négation (*ibid.*, A. 168, B. 210) » (1).

M. A. Lalande a choisi là peut-être les plus concises et profondes définitions qu'on ait données de ces deux ordres de grandeurs. Nous voulons signaler immédiatement, d'un côté, un caractère extrêmement important de la grandeur extensive, selon cette définition, que même ceux qui ont fourni au concept d'extensité le plus riche contenu, je veux dire les énergétistes, n'ont pas explicité, et qui est ce caractère synthétique, ce dynamisme synthétiseur qu'implique toujours une grandeur, une réalité, une opération se développant en extension, et, d'un autre côté, en ce qui concerne la définition de la grandeur intensive, ce « rapprochement de la négation », plus ou moins grand, nécessaire à la représentation de cette quantité contenue dans cette chose uniquement appréhendée, comme « unité », c'est-à-dire comme réalité pour elle-même, comme tout à l'intérieur duquel s'effectue cette différenciation intensive à essence de négation. Nous verrons, en effet, un peu plus loin, comme, d'ailleurs, tout au long de nos examens épistémologiques, que c'est de ce dernier ordre quantitatif d'intensité que relève toute l'analyse.

Au chapitre que nous consacrerons ultérieurement à la *Critique* de Kant, nous montrerons le rôle et la réalité qu'il accorde à ce qui rentre sous le concept d'extensité comme à ce qui rentre sous le concept d'intensité : disons, d'ores et déjà, que le contenu de ce dernier, non seulement n'entraîne pas un dualisme contradictoire, dans sa coexistence logique avec l'autre, conflit ainsi immanent à l'entendement, pour Kant riche seulement de l'extensité, mais ne se suffit à aucun titre à lui-même, sinon en tant qu'absorbé probablement dans la réalité nouménale inconnaissable.

Une chose frappe, au sujet de l'explication de ces deux notions, c'est que, malgré l'emploi incontestablement plus courant des ter-

(1) A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, p. 234 (Alcan, Paris, 1932).

mes : intense, intensif, intensité, que des termes : extensif, extension, extensité, ces derniers sont plus aisément définissables que ceux-là. Ce n'est pas que l'on possède moins bien le contenu des uns que celui des autres. Mais il semble que ce qui entraîne les expressions en termes d'intensité, on le sente plus qu'on ne le connaisse, alors que ce qui se développe en extension, ce qui constitue une extensité et ce qui n'avait même pas, jusqu'à une date récente, ce mot pour l'exprimer, on le connaisse plus qu'on ne le sente. C'est ce qui donne, de prime abord, l'impression que l'intensité se rapporte essentiellement aux phénomènes psychiques. Pour la philosophie bergsonienne, comme on le sait et comme nous le verrons dans le chapitre critique qui s'en occupe plus loin, l'intensité ne peut désigner, en vérité, que des événements psychologiques, que le flux qualitatif de la « durée pure ».

M. A. Lalande même, pour illustrer la subtile définition qu'il donne de l'intensité, a recours à un exemple emprunté à la vie des sentiments, exemple qu'il confronte avec un autre exemple pris, lui, dans le domaine de l'espace géométrique ou dans celui de l'intelligence arithmétique, et destiné à illustrer l'extensité. « Intensité. — A. Caractère de ce qui admet des états de plus ou de moins, mais de telle sorte que la différence de deux de ces états ne soit pas elle-même un degré de ce qui est ainsi susceptible d'augmentation ou de diminution : par exemple, un sentiment de crainte peut diminuer ou s'accroître, mais la différence entre une crainte légère et une crainte plus forte n'est pas un degré de crainte qui puisse être comparé aux autres, comme la différence de deux longueurs ou de deux nombres est une longueur ou un nombre ayant sa place sur l'échelle des grandeurs de la même espèce » (1).

Pour le bergsonisme et toute son école, l'intensité est absorbée dans la qualité ; de la sorte, tout véritable conflit, toute contradiction sont supprimés entre elle et l'extensité, à son tour absorbée dans la quantité ; la qualité ne peut, en effet, s'opposer à la quantité ni s'y confondre, essentiellement, puisque toutes deux définissent des univers dont les natures sont rigoureusement closes l'une à l'autre.

Nous montrerons amplement, d'une part, ce qui fait que l'extensité est davantage susceptible de connaissance que l'intensité, ce qui fait que celle-ci ne peut être appréhendée que par intuition, qu'elle demeure plutôt attachée au connaissant que perçue dans le connaissable ou connu, et, d'autre part, ce qui provoque l'illusion qu'une intensité ne puisse être qu'une succession qualitative, qu'une grandeur irrationnelle, dans le sens extra-logique de ce mot (l'irrationalité, ainsi que nous le ferons voir, est pour nous aussi logique que son contraire, la rationalité), cependant que les données extensives seraient seules quantitatives, relèveraient seules des fonctions intellectuelles,

(1) *Ibid.*, vol. I, p. 390.

Mais, chaque philosophie, chaque philosophe accorde à ce qui mérite le qualificatif d'intensif ou celui d'extensif une réalité, un sens relevant de son point de vue ; si bien qu'expliquer ces termes, c'est faire l'historique même de la pensée humaine. Ce premier volume de notre ouvrage permettra de saisir les acceptions dans lesquelles ont été prises l'intensité et l'extensité à travers les grands systèmes philosophiques les plus typiques et les plus féconds des temps modernes en regard de celles que nous sommes amenés à leur conférer ; une attitude ne manquera pas de se retrouver en chacun de ces systèmes, c'est celle susceptible d'éliminer le caractère constitutif contradictoire de ces notions d'extensité et d'intensité, soit par une interprétation aboutissant à un dualisme paralléliste, soit par le sacrifice de l'une au profit de l'autre, soit enfin par la tentative illusoire de la conception d'une troisième entité destinée à étouffer, en son monisme fondamental, leur antagonisme, dès lors purement accidentel ou simplement instrumental.

*
* *

Mais c'est ce que la science, plus précisément la physique, a concentré dans ces deux notions d'intensité et d'extensité qui permet de saisir véritablement leur importance exceptionnelle et qui justifie, en même temps, le fréquent emploi que nous en faisons.

Il n'entre pas, bien entendu, dans l'objet de ce paragraphe ni de faire l'historique de l'Energétique ni de discuter la validité des données théoriques et expérimentales de l'énergétisme, bien que ce soit au sein de cet aspect de la physique qu'aient pris naissance les deux notions qui nous intéressent ; d'une façon plus particulière, le concept d'énergie, les inductions et les déductions de la Thermodynamique seront soumis ultérieurement à un examen critique, et, d'une façon plus générale, tous nos points de vue épistémologiques s'en empareront pour déceler la signification qu'ils comportent. Ce que nous nous proposons maintenant c'est uniquement de montrer ce dont sont riches l'extensité et l'intensité pour les hommes de science qui s'en sont servis et s'en servent.

Et tout d'abord, ce premier point : partout où il y a manifestation d'énergie, quelle qu'en soit la spécificité, cette énergie s'avère être le produit de deux facteurs, l'un d'extensité, l'autre d'intensité. Si bien que, non seulement entre l'énergie calorifique et les autres formes de l'énergie, il n'y a plus, ainsi, de spécificité irréductible, mais, de par cette constitution de modalité dualistique, il est permis de croire à l'existence d'une seule entité énergétique. C'est probablement à Macquorne Rankine qu'est dû cette décomposition de toute énergie en deux facteurs : mais, fortement attaché comme il était au *mécanisme*, la distinction entre l'intensité et l'extensité lui a échappé, et ces deux facteurs n'apparaissent, pour lui, que sous l'aspect de la force vive et de la force de tension, de la mécanique classique, définissant une énergie actuelle et une énergie potentielle.

Or, comme dit Ostwald, « il est... hasardé de ne considérer, parmi ces deux espèces d'énergie, que la force vive comme de l'énergie actuelle, c'est-à-dire réelle, et de regarder l'autre comme simplement potentielle, c'est-à-dire comme possible mais non réelle... ». Car, « il n'est pas légitime d'admettre qu'une énergie qui n'est pas réelle, parce qu'elle n'est pas présente, puisse se transformer en énergie réelle, et vice versa » (1). La distinction véritable entre aspects opposés de l'énergie n'est pas celle que Rankine avait cru voir entre l'actualité et la potentialité ; chacun de ces aspects, en effet, peut, à tour de rôle, être actuel et potentiel. Ce qui a fait, tout au début, croire que c'était en cela que consistait la dualité énergétique, ce fut le fait qu'une énergie possède toujours un facteur actuel et un autre potentiel. Avant de distinguer ce que cet actuel et ce potentiel contenaient et de saisir leur structure oppositionnelle, laquelle peut, à tour de rôle, et rien qu'à tour de rôle — cela a une importance capitale — s'actualiser et se potentialiser, il était naturel de ne voir que ces caractères de l'actualité et de la potentialité comme constituant la dualité des facteurs de l'énergie. Mais une intensité peut être actuelle, et une extensité peut être virtuelle, et, ainsi que l'écrit encore Ostwald : « La seule manière légitime de comprendre les mots énergie actuelle et énergie potentielle, c'est de regarder comme actuelle une énergie présente au moment considéré, et comme potentielle une énergie qui, dans les circonstances présentes, peut se former au moyen de l'énergie présente. Si l'on attribue à ces deux expressions les significations que l'on vient de dire, la force de tension ou l'énergie de distance qui se trouve dans une masse élevée au-dessus de terre est actuelle, et l'énergie de mouvement qu'elle contient est potentielle ; c'est l'inverse après la chute. Pour le pendule, l'énergie de distance est actuelle quand il est en haut de sa course, l'énergie de mouvement est actuelle quand il est dans sa position la plus basse, et, pendant les oscillations, ces deux énergies échangent constamment leurs caractères » (2).

D'un côté, nous voyons ainsi que ce que contiennent les notions d'intensité et d'extensité peut être également potentiel ou actuel, mais que lorsqu'une intensité est actuelle, l'extensité se potentialise, et vice versa, qu'il est impossible que les deux soient à la fois actuelles ou potentielles, et qu'il y a oscillation continue entre leur actualité et leur potentialité, dans tout événement physique, et, d'un autre côté, il nous faut reconnaître que, bien que le caractère contradictoire de ces deux facteurs ait été nettement saisi, par la suite, ce mécanisme d'actualisation et de potentialisation n'a pas frappé par l'oppositionalité dynamique, par le conflit qu'il comportait : à aucun moment l'on ne s'est représenté l'intensité ou l'extensité s'actualisant comme refoulant l'extensité ou l'intensité dans

(1) W. OSTWALD, *L'Energie*, p. 134 (Alcan, Paris, 1924).

(2) *Ibid.*, pp. 135-136.

la potentialité, si bien que l'on eût pu considérer qu'il y eût, au sein de l'énergie, une activité antagoniste entre ordres contraires, activité absorbant à elle seule toute la notion d'énergie et conditionnant, de la sorte, tout phénomène. Ce sera un de nos efforts épistémologiques que de montrer ce processus dans la nature même des dynamismes contradictoires dont les termes d'extensité et d'intensité symboliseront le mieux le caractère, une fois que nous en aurons explicité le contenu philosophique, comme aussi de rendre compte des raisons qui, selon nous, ont empêché l'appréhension cognitive de ce conflit, raisons inhérentes au devenir logique même.

« Est-ce [Williard Gibbs] qui a caractérisé la nature de ces facteurs, ou bien est-ce Clerk Maxwell ? voilà ce que je ne saurais décider », écrit Ostwald (1). Toujours est-il qu'en « désignant la température, la pression, la tension électrique, le potentiel chimique et d'autres valeurs encore sous le nom général d' « intensités » des diverses espèces d'énergie, ces différents auteurs laissent déjà entrevoir que des propriétés semblables à celles que Carnot a découvertes à la température se retrouveront chez les autres intensités, et, en particulier, que des transformations d'énergie... ne pourront avoir lieu que lorsqu'il existera des différences de pression, de tension électrique, etc.... » (2). Mais ces intensités « ne sont aucunement des grandeurs dans le sens ordinaire du mot. Quand on réunit deux grandeurs égales, on obtient, comme on le sait, une grandeur double. Or, si l'on réunit deux températures égales, c'est-à-dire si l'on met en contact deux corps de même température, la température ne devient pas double, mais reste constante » (3). De même, « lorsqu'on a indiqué la grandeur d'une masse, on a dit sur cette masse tout ce qu'il y a à en dire. Si l'on divise une masse en deux moitiés, ces deux moitiés ne diffèrent pas l'une de l'autre ; chacune a partout, en tant que masse, les mêmes propriétés que l'autre. Si l'on divise une hauteur ou une température, chaque partie conserve son caractère particulier ; l'une reste la partie la plus haute, et l'autre la plus basse » (4).

La première grandeur relève du facteur d'extensité. C'est, comme dit M. Abel Rey, « un facteur de capacité, formé de parties homogènes les unes aux autres, comme toute quantité scalaire. Les parties par suite s'additionnent les unes avec les autres, en toutes proportions. Le poids en est l'image la plus vulgaire et la plus expressive, dans l'énergie gravifique. L'autre facteur... a toujours la forme subjective d'une intensité » et il « ne peut être repéré que sur une échelle. Mais les divisions de l'échelle ne sont pas les multiples et les diviseurs les uns des autres... Deux poids égaux à 10 mètres de haut n'auront jamais que 10 mètres de chute ; et ils n'auront pas la même valeur énergétique qu'un seul de ces poids

(1) *Ibid.*, p. 139.

(2) *Ibid.*, p. 140.

(3) *Ibid.*, p. 141.

(4) *Ibid.*, p. 143.

à 20 mètres de haut... Dans un cas, l'augmentation, le passage d'un nombre à un autre plus grand, se traduit par une *extension*, un plus grand *étalement* de capacité, dans l'autre par une plus forte *tension*, une augmentation *interne* de pouvoir » (1). Nous soulignons certains termes de ces citations parce qu'ils nous semblent à la fois préciser d'une façon particulièrement remarquable la nature physique de ces deux formes énergétiques et symboliser déjà leur contenu philosophique. De son côté, Ostwald apporte encore cette remarque : « On constate que les intensités des différentes énergies ont toutes sans exception un caractère tel qu'on ne peut leur attribuer de chiffres qu'en faisant des suppositions particulières, et, dans une certaine mesure, arbitraires ; ces chiffres n'indiquent par leur grandeur, mais l'ordre dans lequel se *succèdent* leurs *différentes* valeurs » (2).

Nous apercevons ainsi, indiquons-le dès à présent pour le reprendre tout à l'heure, que si c'est l'homogénéité et l'extériorité ou l'objectivité qui viennent caractériser le processus de l'extensité, c'est au contraire l'hétérogénéité et l'intériorité ou la subjectivité qui semblent engendrer le processus de l'intensité ; et en même temps, et par là même, dirait-on, le temps intervient dans celui-ci ; il y a succession nécessaire dans le processus physique intensif alors qu'il paraît ne pas y en avoir dans le processus extensif.

Un coup d'œil lancé maintenant sur toutes les formes d'énergie physique permet de distinguer facilement l'extensité et l'intensité de chacune d'elles. Dans l'énergie de volume, notamment (du corps solide, par ex.), il est aisé de reconnaître que le volume, la conservation de l'espace qu'un corps occupe est son facteur d'extensité, qui se maintient tel quel, en quelque sorte de par l'énergie, la force, le principe, la structure de cette extensité même, tant qu'un agent antagoniste ne vient pas le modifier et imprimer ainsi à cette forme énergétique un second aspect qui est une intensité, c'est-à-dire, en l'occurrence, la pression. L'énergie de forme ou l'élasticité, à son tour, est le produit de ces deux facteurs contraires ; cette énergie se distingue, comme on sait, de l'énergie de volume ; le déplacement vectoriel peut être ici considéré comme son extensité et la force correspondante comme son intensité.

Dans toute forme d'énergie on retrouve cette même dualité, et nous dressons, à notre tour, après M. Abel Rey, ces deux tableaux :

Tableau d'Ostwald

<i>Energies</i>	<i>Extensités</i>	<i>Intensités</i>
Volume.	Volume.	Pression.
Forme (élasticité).	Déplacement vectoriel.	Force correspondante.

(1) Abel REY, *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, pp. 127-128, (Ernest Flammarion, Paris, 1927).

(2) W. OSTWALD, *L'Energie*, pp. 143-144 (Alcan, Paris, 1934).

Pesanteur (ou gravitation).	Poids.	Potentiel de gravitation.
Energie de mouvement.	Masse.	Vitesse au carré.
Electricité.	Charge électrique.	Potentiel électrique.
Energie chimique.	Masse.	Affinité.
Energie thermique.	Entropie.	Température.

Tableau usuel (Jean Perrin, Urbain, etc.)

<i>Energies</i>	<i>Extensités</i>	<i>Intensités</i>
Elastique.	Volume.	Pression.
d'allongement.	Longueur.	Force.
de torsion.	Angle.	Couple.
Mécanique.	Déplacement.	Force.
Cinétique.	Entropie (changée de signe).	Température absolue.
Apermique.	Quantité de mouvement.	Vitesse.
Surface (capillarité).	Surface.	Tension superficielle.
Electrique.	Charge.	Potentiel.
de gravitation.	Masse.	Potentiel (γ).

L'étendue, de la sorte, que Descartes et tant d'autres avec lui crurent relever d'un seul principe, d'une seule structure et constituer une sorte de monisme, se révèle donc dualistique et d'un dualisme de facteurs contraires ; facteurs tels, de plus, que lorsque l'un s'accroît, l'autre diminue, à la manière de l'entropie et de la température, extensité et intensité de l'énergie thermique. Il est vrai, ajoutons-le tout de suite, que les phénomènes naturels accusent une emprise de plus en plus grande de l'extensité sur l'intensité, marche que, depuis Clausius, personne n'a pu encore démentir, que, bien au contraire, d'autres phénomènes que ceux desquels fut tiré le deuxième principe de la Thermodynamique, comme la transformation de toute entité électronique et stellaire en rayonnement, viennent plutôt confirmer : ce qui a permis à l'esprit humain de ne considérer toute dénivellation, tout déséquilibre, toute différenciation, toutes sources de l'intensité que comme un accident historique d'une substance énergétique revêtant, sans que l'on s'en soit toujours très bien aperçu, exactement les caractères constituant l'extensité. Et cela parce qu'on n'a pas dégagé la signification philosophique de ces notions physiques. On retrouve, en effet, sous d'autres termes, sous d'autres appellations, la même dualité de facteurs opposés et oppositionnels, au sein de tous les autres secteurs de la pensée humaine, jusque dans l'activité mathématique la plus

(1) Abel REY, *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, p. 129 (Ernest Flammarion, Paris, 1927).

détachée de l'empirisme, jusque dans les phénomènes vitaux et psychologiques les plus étrangers, apparemment, à la matière physico-chimique, enfin jusque dans les fonctions élaboratrices des méthaphysiques les plus anciennes ou les plus récentes, comme essayera précisément de le faire voir notre présent ouvrage.

*
* *

Quels sont, en effet, les corrélatifs philosophiques de ces processus physiques d'extensité et d'intensité, autrement dit qu'y voyons-nous, philosophiquement parlant ?

Dans l'extensité, comme nous le disions déjà plus haut, nous apercevons quelque ordre, quelque principe, quelque phénoménalité d'homogénéité, d'homogénéisation et d'objectivité, d'objectivation en même temps. L'homogénéité ne s'oppose-t-elle pas à l'hétérogénéité, et le développement objectif, en extériorité, tendu vers « l'autre », n'est-il pas contraire au développement subjectif, en intériorité, tendu vers soi-même ? L'intensité précisément nous révèle, comme condition indispensable de son existence, cette hétérogénéité et cette intériorisation concomitantes. Le « même » et le « divers », l'identité et la non-identité s'affrontent ainsi, à n'en pas douter, au sein de l'énergie physique ; et qui ne voit, du premier coup, que bien des régions de l'esprit humain participent de ce même conflit ? La spatialité et la temporalité sont, à leur tour, impliquées dans ces concepts d'extensité et d'intensité, et par conséquent, la simultanéité et la succession, la permanence, la conservation, l'invariabilité, tout invariant, d'une part, et la disparition, le changeant, la variabilité, tout « variant », d'autre part. Et, en effet, s'il y a transformation quelconque, c'est qu'il y a intensité, sans quoi, comme disent les physiciens, « rien ne se passe », « rien ne se passerait » ; transformation veut dire, sans discussion possible, disparition d'une forme, de quelque chose, bien que l'on puisse considérer que quelque chose demeure, sous cette transformation, sous ce quelque chose qui disparaît, et que ce quelque chose qui demeure est la réalité essentielle. Une « succession de différentes valeurs », comme s'exprimait tout-à-l'heure Ostwald, implique suppression, disparition de ces différentes valeurs en tant que telles, de par cette succession et le processus intensif mêmes. Le phénomène de disparition inhérent à l'intensité ne doit pas être confondu, bien entendu, avec le cycle de disparition de l'intensité, selon le deuxième principe de la Thermodynamique, qui serait, dans ce cas, la disparition de la disparition, alors que c'est là un phénomène qui s'engendre et se développe sur la possibilité de la disparition.

Comment ne pas voir immédiatement ici la négation, et, au contraire, dans l'extensité, l'affirmation, ce qui ramène l'attention sur le caractère logique de ces deux démarches, du moins sur leurs corrélatifs au sein de la réalité logique ?

Enfin, et cela est d'une toute première importance, il est facile de distinguer, dans l'intensité, le développement analytique, le rôle de l'analyse, alors que dans l'extensité, c'est à une synthèse, au contraire, à un « étalement », comme s'exprime si judicieusement M. Abel Rey, synthétique, inhérent à sa nature même, que l'on assiste. Les expressions verbales même les plus familières : identique à... différent de..., mettent déjà en lumière la tendance synthétiste d'une appréhension de l'identité et la tendance séparatiste, analysante d'une opération de différenciation. Toute identification est dirigée vers l'extérieur, et opère une synthèse sur des différents qui se donnent comme se suffisant à eux-mêmes, comme une hétérogénéité allant du dehors vers le dedans. Au contraire, toute différenciation scinde des synthèses, des identités, va de l'extérieur vers l'intérieur, et délimite des individualités, fragmente incessamment des subjectivités. C'est, bien entendu, du mouvement analytique même que nous parlons, et non pas d'une analyse conçue comme une découverte d'éléments derniers stables et identiques quant à eux-mêmes, derrière le processus de déblaiement différenciateur et négateur, qui est précisément ce que l'on a vu se trouver dans l'intensité et qui constitue le caractère propre de l'analyse.

L'intensité, ainsi, ne se manifeste pas comme l'analyse de quelque chose, mais comme le processus analytique même, comme ce qui seul peut constituer une démarche analytique.

Il est facile, dès lors, de pousser encore plus loin l'investigation philosophique et de voir que l'extensité, en tant qu'homogénéité, qu'identité, qu'objectivité, que permanence et spatialité, qu'affirmation, que synthèse, implique ou engendre la causalité et le déterminisme. Derrière la différenciation et le mouvement de la cause et de l'effet, derrière les faits hétérogènes et temporels, une même réalité, une même loi s'« étalent », demeurent, s'affirment, enveloppant, dans son identité, le divers apparent. Au contraire, l'intensité, en tant que telle, et si on lui accorde la primordialité — ce qui, comme nous le verrons, est une opération aussi légitime que celle qui consiste à accorder la primordialité à l'extensité — implique ou engendre, en tant qu'hétérogénéité ou non-identité, que destruction, disparition, temporalité, négation, qu'analyse, le non-lien, l'inausalité, pour ainsi dire, et l'indéterminisme.

Toutes ces notions, logiquement et philosophiquement, n'existent que les unes par rapport aux autres, les unes agissant sur les autres, les unes se définissant par rapport aux autres, les unes s'actualisant ou se virtualisant sur la virtualité et l'actualité des autres ; et il en est de même de l'intensité et de l'extensité physiques.

Toutes les pages qui vont suivre porteront précisément sur la justification et le développement de cette explication épistémologique de ces deux concepts énergétiques. Nous pouvons rassembler, à titre d'indication, à laquelle le lecteur pourra se rapporter au cours de nos examens prochains, ces caractères philosophiques de l'extensité et de l'intensité, dans le tableau suivant :

<i>Extensité</i>	<i>Intensité</i>
Identité-homogénéité.	Non-identité-hétérogénéité.
Matérialité-spatialité.	Temporalité.
Simultanéité.	Succession.
Permanence et conservation.	Disparition et destruction.
Invariabilité, invariant.	Variabilité, « variant ».
Etalement objectif, extériorisation.	Développement subjectif, intériorisation.
Synthèse.	Analyse.
Causalité et déterminisme.	Incausalité et indéterminisme.
Affirmation.	Négation.

Nous aurions dû, peut-être, donner cette classification bien plus tard, mais nous préférons l'indiquer dès le début — pour qu'elle serve de fil conducteur à travers la complexité des discussions et des faits dans laquelle nous allons nous engager tout à l'heure — bien qu'elle ne soit que le résultat des recherches du présent ouvrage.

Mais que l'on se rapporte, maintenant, pour un moment, au bref paragraphe que nous avons consacré aux *Méditations* cartésiennes, et l'on verra déjà, ce qui va, comme nous l'avons dit, se confirmer amplement par la suite, croyons-nous, qu'il s'agit, pour connaître, de dégager l'extensité de son antagoniste l'intensité (négation, changement, variabilité, disparition, erreur, etc...), et cela, par une actualisation de celle-ci, qui, en quelque sorte, d'elle-même engendre la subjectivité et revêt le caractère de l'apparence, en s'évanouissant progressivement dans le connaissant, par rapport à une extensité dont la virtualisation donne d'elle-même l'objectivité et s'affirme dans le connaissable ou connu. Et nous comprenons déjà pourquoi le physicien, lequel est le théâtre des actualisations intensives (sans intensité, sans transport d'énergie, sans changement, sans différenciation, etc., rien ne se passerait), parle d'une énergie dont l'extensité et l'intensité ne seraient que les modes, les aspects formels historiquement accidentels. En réalité, cette entité sous-jacente : l'Énergie, n'est autre que l'extensité. En effet, tout ce qui lui est attribué ; unicité, permanence, homogénéité, conservation, etc., caractérise justement l'extensité et rien qu'elle. En postulant l'unicité fondamentale de l'énergie, avec toutes ses propriétés, l'on postule la primordialité, la substantialité, le monisme de l'extensité sous l'aspect épiphénoménal ou accidentel de l'intensité, et donc, par là, de la dualité contradictoire. Il est donc incorrect de dire, selon nous, que l'énergie possède deux facteurs contraires. Mais on peut dire que l'énergie est le conflit de deux ordres énergétiques contradictoires ou bien une dualité logique antagoniste d'extensité ou d'intensité, quitte à spécifier, par la suite, que de ces deux ordres, que de ces deux termes de la dualité, l'un s'avère être l'essence, le fondement, et l'autre l'apparence des choses, ou bien

que l'un élimine de plus en plus l'autre, mais alors il faut expliquer, dans ces deux hypothèses, d'où et comment l'un a pu naître, et où et comment il peut disparaître. Nous verrons que tous les débats de la pensée humaine, spéculative autant que pratique, tournent autour de ce problème, du triomphe, par les voies permises ou possibles, de l'extensité au détriment de l'intensité, ou vice versa, et de la justification de l'existence principielle de l'une et de l'existence illusoire ou passagère de l'autre, afin de fuir le conflit qu'elles engendrent et de par lequel justement elles existent, elles sont ce qu'elles sont. L'esprit humain ne réussit qu'au moyen du processus cognitif indiqué par Descartes, c'est-à-dire celui d'une actualisation de l'analyse-intensité, permettant l'appréhension conceptuelle de plus en plus claire et distincte et de plus en plus étendue de la synthèse-extensité, objective et mathématisée par là-même. Et ce sera un des objets les plus saillants de notre effort que de donner les raisons de cette seule voie cognitive possible — la voie inverse conduit au conflit, à l'impasse, à la crise du connaître — et de montrer, en même temps, pourquoi l'actualisation ne peut connaître que son ordre contradictoire, c'est-à-dire l'ordre virtualisé, refoulé, constituant ainsi la pensée théorique.

Mais voyons, maintenant, le rôle que l'extensité et l'intensité jouent, l'une sous forme de synthèse, de lien, l'autre de diversité, d'hétérogénéité, de non-lien, dans la pensée de Kant et, par là, dans tout ce qui relève de son attitude philosophique.

Et disons, dès à présent, que son tempérament essentiellement éthique, c'est-à-dire qui actualise, comme nous le constaterons, la loi, le processus identifiant, l'extensité, le conduira à postuler à l'extérieur la diversité que Descartes attribuait au point de vue particulier de la personnalité humaine, au sujet. Et comme l'hétérogénéité nous est inconnaissable, Kant, au sein d'une appréhension concomitante des deux ordres antagonistes, ainsi bloqués l'un par l'autre, ne saura voir que la conceptualité criticiste, la forme, le cadre de l'un, de l'extensité-synthèse, rejetant l'autre dans le mystère du noumène, impossible à connaître, mais lequel, certes, n'est pas, dans sa pensée, de la nature de l'intensité. Nous verrons, ensuite, que la route se trouve ainsi suffisamment déblayée pour que Bergson s'empare de cette intensité, afin d'en faire la réalité fondamentale au détriment de la spatialité-extensité, et transcender de la sorte le conflit immanent au logique ou à l'existence même. Mais la Science suivra la route indiquée par Descartes, et nous la verrons réussir avec un remarquable éclat dans la Relativité d'Einstein.

CHAPITRE III

« La Critique de la Raison pure » devant la phénoménalité dualistique à structure logique contradictoire.

NÉCESSITÉ D'UN DOUBLE ET INVERSE CRITICISME

Pour Kant, contrairement à Descartes, c'est le jugement synthétique *à priori*, c'est-à-dire celui qui nous mène à la synthèse du concept A et du concept B, dont aucun ne contient l'autre, qui sont hétérogènes et, néanmoins, « liés », de par une nécessité que ne saurait posséder l'expérience — liaison contingente des parties d'un tout, liaison synthétique d'intuition —, c'est l'acte logique de l'entendement, lequel doit trouver un prédicat B en dehors du concept A, qui lui est étranger et qui, cependant, lui est « lié », qui constitue la démarche du connaître. « ...c'est sur de tels jugements synthétiques, c'est-à-dire sur des *jugements extensifs* (1), que repose le but final de notre connaissance spéculative *à priori* : car les principes analytiques sont sans doute très importants et très nécessaires, mais ils ne semblent pas donner aux concepts la clarté indispensable à cette *synthèse sûre et étendue* qui seule est une *acquisition réellement nouvelle* » (2).

Si, comme on le voit, et pour les cartésiens et pour Kant, le but du connaître est le même, à savoir cette liaison nécessaire, c'est-à-dire cette nature identique comme substratum absolu des hétérogénéités et contingences phénoménales, les premiers semblent attribuer à l'activité de l'esprit l'invention des méthodes pour détruire les homogénéités et les nécessités trompeuses devant lesquelles ils se trouvent, dirait-on, par trop naturellement, cependant que le second, se trouvant au contraire, comme en présence d'une foule de concepts étrangers l'un à l'autre, de ce que nous pourrions appeler, nous rapprochant ainsi davantage de Descartes que de Kant (nous verrons tout à l'heure ce que ce dernier entend par analyse), un état de choses analytique, considère que l'effort de l'entende-

(1) Termes soulignés par nous.

(2) E. KANT, *Critique de la Raison pure*, trad. J. Burni, Tome premier, p. 45 (E. Flammarion, Paris).

ment consiste à trouver un lien à ces concepts, à uniquement synthétiser. Pour Kant, donc, ce ne sont pas les totalités que nous devons le plus craindre ; la réalité contre laquelle se bute la pensée n'est que trop hétérogène, et hétérogène, en quelque sorte, d'elle-même ; le difficile, c'est de trouver la liaison nécessaire de l'attribut étranger à un sujet, c'est la découverte de cet « X », de ce « quelque autre chose sur quoi s'appuie mon entendement pour joindre à ce concept un prédicat, qui lui appartienne, sans y être contenu » (1). Les totalités, les concepts, non seulement ne présentent, pour ainsi dire aucun danger, mais leur analyse même ne sert guère à étendre nos connaissances. En effet, dans un concept est contenu confusément tout ce que nous pouvons y discerner par l'analyse. Et l'analyse ne saurait être autre chose que la prise de conscience, l'explicitation des divers éléments du concept, des rapports de prédicat à sujet contenus implicitement dans ce concept. « Les jugements analytiques sont ceux dans lesquels l'union du prédicat avec le sujet est pensée par identité » (2). Analyser, donc, ce n'est pas différencier, mais, au contraire, exposer comment des différences se réduisent à des identités, faire le bilan des hétérogénéités illusoirs, lancer un coup d'œil — assez inutile, d'ailleurs — sur une sorte de carte géographique où l'on voit les éléments prédictifs, en apparence variés et multiples, fondus en l'identité du sujet. Et, inversement, les jugements « où cette union [du prédicat avec le sujet] est pensée sans identité, sont des jugements synthétiques » (3).

Certes, pour Kant, la non-identité est un fait, une arationalité statique et extérieure. Conscient cependant d'une certaine activité analytique de l'esprit, il a été loin de supposer qu'elle pût être créatrice de l'hétérogénéité. Cette activité analytique ne pouvait que refaire en arrière, en sens opposé, la route que l'activité synthétique avait déjà parcourue : après avoir formé des concepts à base d'identité au moyen de cette dernière, dans une sorte de démarche ascendante, on pouvait revenir sur ses pas, pour faire un inventaire des biens hétérogènes acquis au sujet homogène, compter, tout simplement, les attributs de la substance d'un concept. Kant appelle lui-même les jugements analytiques, « des jugements déclaratifs [ou explicatifs] » (4) et les jugements synthétiques, « des jugements extensifs » (5). « Les premiers, en effet, n'ajoutent rien par le prédicat au concept du sujet, mais ne font que le décomposer par l'analyse en ses divers éléments déjà conçus avec lui (quoique d'une manière confuse) ; les seconds, au contraire, ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'y était pas pensé et qu'aucune analyse n'aurait pu en faire sortir. Par exemple quand je dis : Tous les corps sont

(1) *Ibid.*, p. 44.

(2) *Ibid.*, p. 43.

(3) *Ibid.*, p. 43.

(4) *Ibid.*, p. 43.

(5) *Ibid.*, p. 43.

étendus, c'est là un jugement analytique. Car je n'ai pas besoin de sortir du concept que je lie au mot corps pour trouver l'étendue unie avec lui ; il me suffit de le décomposer, c'est-à-dire de prendre conscience des éléments divers que je pense toujours en lui, pour y trouver ce prédicat. C'est donc un jugement analytique. Au contraire, quand je dis : Tous les corps sont pesants, le prédicat est quelque chose de tout à fait différent de ce que je pense dans le simple concept d'un corps en général. L'adjonction de ce prédicat donne donc un jugement synthétique » (1).

La question fondamentale qui se pose, pour Kant, — et ce sera là, on peut dire, sans esprit péjoratif, et avec tout le respect dû à son génie, l'obsession philosophique de toute la *Critique de la Raison pure*, — c'est de savoir comment ces jugements synthétiques, ainsi définis par lui, peuvent être possibles *à priori*. Car, *à posteriori*, la liaison entre deux entités hétérogènes, entre deux intuitions, comme il les appelle, ne saurait que participer de la contingence de toute expérience. L'expérience, en effet, le contact brut avec le monde extérieur révèle une sorte d'hétérogénéité pure, laquelle ne saurait être, à cause précisément de son indéterminisme, de son manque de lien, ni vraie ni fausse. La nécessité et l'universalité de ce lien ne doivent donc être qu'*à priori*, de par quelque réalité qui commande, englobe, transcende ces concepts A, B, C, etc. de l'expérience, lesquels ne contiennent pas en eux-mêmes la possibilité ni la nature de ce lien.

Ainsi donc, loin que cette hétérogénéité extérieure lui eût semblé jamais, tout au long de son œuvre cependant monumentale, pouvoir peut-être dériver de l'esprit, ou en être, au moins, comme l'erreur, la négation de l'identité, en son sein même, afin que, sans doute, celle-ci fût possible, elle en fut axiomatiquement exclue, la raison, pour Kant, se concentrant toute dans la fonction d'unifier, de trouver un principe de synthèse à ces données alogiques extérieures qui ne savaient en posséder.

Connaître, c'était donc, d'un côté, trouver une voie, un continu entre des natures étrangères et extérieures au domaine rationnel, de même que la Rome des Césars ne s'était proposée que de tracer des routes à travers l'hétérogénéité barbare et que la Rome des Papes n'avait triomphé qu'en imposant aux âmes la même identité mystique, et, d'un autre côté, prendre conscience du fait que ces jugements synthétiques, pour être universels et nécessaires, devaient précéder cette expérience, en être en dehors et au-dessus, relevant de la constitution même de l'esprit, qui ne peut être que synthèse pure ; et nous en sommes à ce point prisonniers, en tant qu'êtres connaissant, plus même en tant que conditionnant cette expérience, laquelle a besoin, déjà, dans sa plus humble expression, dans l'esthétique transcendente, des liens comme l'espace et le temps imposés par notre subjectivité rationnelle, que la

(1) *Ibid.*, p. 43.

réalité extra-phénoménale, indépendante, en quelque sorte, de notre connaissance, définie comme une exigence d'une logique de plus en plus haute, n'ayant plus rien d'en soi, nous reste à jamais insaisissable. Héritier du dualisme cartésien : pensée-étendue (cette dernière considérée comme composée des données hétérogènes et contingentes des sens, de la matière), de la séparation entre le spirituel et le temporel, et, par delà, du christianisme, en tant que monisme transcendantal, Dieu *un* et mépris des biens terrestres, à travers la conception platonicienne des Idées et de la réalité sensible, Kant renverse les valeurs reçues et porte ainsi un coup, certes, redoutable à l'orgueil de la raison synthétique, dont l'objectivité métaphysique était plusieurs fois millénaire. Mais le dualisme reste le même. Le principe d'identité, d'homogénéité est délogé de sa gloire : au lieu que nous montions vers lui, il descend en nous. De statique qu'il était dans son essence dernière, il devient l'activité même de notre esprit ; mais l'empirique hétérogène, par là même, s'extériorise de l'esprit. Et, en fin de compte, les termes qui sont en présence continuent à constituer une logique de l'identité devant une expérience de la non-identité, après avoir changé respectivement de camp.

La puissance analytique de l'esprit n'a certes plus, dans ces conditions, de rôle à jouer. Aussi, les jugements analytiques de Kant ne constituent-ils guère une véritable analyse. C'est même là, une vraie synthèse, à notre point de vue. Partir des éléments d'un concept pour arriver à les considérer comme les prédicats d'un sujet dont la liaison à celui-ci est pensée par identité, n'est-ce pas là, en effet, la synthèse même ? Kant porte son attention sur l'explicitation du concept, sur le triage de ses éléments ; il y a là, effectivement, une démarche analytique, mais elle est secondaire, factice : elle est dominée constamment par la synthèse, par le lien. Elle n'est faite qu'en vue de la mise en évidence de cette synthèse. Dans le jugement analytique kantien, l'analyse est le moyen, la synthèse, la fin. Doit-on, judicieusement, donner à cette démarche logique le nom de son aspect fictif, et l'appeler une analyse plutôt qu'une synthèse ? De plus, n'y a-t-il pas, entre ce que Kant appelle jugement analytique et ce qu'il appelle jugement synthétique, une simple différence de degré, la différence qui existe entre ce qui est fait et ce qui se fait ou veut se faire ? Le concept dont les éléments sont pensés par identité, n'est-ce pas une synthèse, à tort ou à raison, faite, cependant que le concept dont les éléments ne sont pas pensés par identité, ce qui caractérise celui objet du jugement synthétique, n'est qu'une synthèse qui veut se faire ? Autrement dit, dans ce dernier, l'hétérogénéité prédomine et il s'agit de trouver un lien aux éléments A et B qui ne peuvent pas en contenir en eux-mêmes. Cet état de choses, n'est-ce donc pas un état analytique libre de toute synthèse, une sorte d'analyse pure, si bien que le jugement synthétique kantien serait plutôt la prise de conscience d'une différenciation et l'énoncé d'une expérience qui

ne contient pas de synthèse en elle-même et à laquelle il faudrait en imposer une, de l'extérieur ? C'est que, si Kant veut bien considérer comme un jugement synthétique celui qui lie deux concepts hétérogènes par un lien qu'ils ne contiennent pas et qui les transcende, il ne songe pas qu'il pourrait exister, inversement, un jugement analytique, véritable celui-là, qui pût *déliar* deux concepts homogènes ou le prédicat contenu par identité dans un sujet, par un non-lien qu'ils ne continssent pas en eux-mêmes, et accorder ainsi une activité réelle à l'analyse, bien qu'inverse de celle qu'il accorde à la synthèse. Pourquoi lier, en quelque sorte extérieurement, A et B serait-ce plus admissible que les délier, au cas où une identité les enchaînerait ? Mais c'est que le lien seul est un acte rationnel, pour Kant, alors que le non-lien est pour ainsi dire intrinsèque aux données alogiques ; on nous présente des non-identités ; nous ne pouvons qu'identifier. Nous pouvons, certes, lier ou ne pas lier, les mécanismes de l'entendement peuvent fonctionner ou ne pas fonctionner, posséder tous les degrés de l'adéquation, d'où résulte la vérité comme intelligibilité de l'intuition, conceptualisation de la sensibilité, ou l'erreur comme contradiction des règles de l'entendement, donc « contradiction avec les règles générales de sa pensée, c'est-à-dire de lui-même » (1) et comme désaccord d'une connaissance avec son objet ; mais, « dans les sens, il n'y a point de jugement, ni vrai ni faux » (2) ; «...ni l'entendement par lui-même (sans être influencé par une autre cause) ni les sens par eux-mêmes ne se trompent » (3). « Comme nous n'avons point d'autre source de connaissance que ces deux là, il suit que l'erreur ne peut être produite que par l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement, par quoi il arrive que les principes subjectifs du jugement se rencontrent avec les principes objectifs et les font dévier de leur destination » (4) ; «... la vérité ou l'apparence ne sont pas dans l'objet, en tant qu'il est perçu intuitivement, mais dans le jugement sur ce même objet, en tant qu'il est pensé » (5). « Dans une connaissance qui s'accorde parfaitement avec les lois de l'entendement, il n'y a pas d'erreur. Il n'y en a pas non plus dans une représentation des sens (parce qu'elle ne contient pas de jugement). Aucune force de la nature ne peut s'écarter de ses propres lois. » (6)

Les deux postulats métaphysiques inhérents à toute la *Critique de la Raison pure*, points de départs, oserons-nous le dire, inconscients ou du moins non discutés préalablement, sont, d'une part, l'existence de cette réalité sensible en quelque sorte neutre, d'une

(1) *Ibid.*, p. 100.

(2) *Ibid.*, p. 298.

(3) *Ibid.*, p. 297.

(4) *Ibid.*, p. 298.

(5) *Ibid.*, p. 297.

(6) *Ibid.*, p. 297.

hétérogénéité empirique dénuée de toute logique, d'une expérience de la sensation comme matière passive de l'entendement, héritées de l'école psychologique anglaise, et, d'autre part, l'existence d'une rationalité essentiellement fondée sur la non-contradiction et qui est comme une forme sans contenu. Ces deux courants qui ne peuvent se passer l'un de l'autre, sans tomber dans l'aveugle (1) ou le vide (2), n'en sont pas moins, chacun, une « force de la nature » qui « ne peut s'écarter de ses propres lois ». Et comme notre connaissance est uniquement ce second courant, bien qu'opérant toujours sur le premier, nous ne connaissons jamais celui-ci, ni qui il est, ni où il se trouve, en nous ou hors de nous. En sorte que, postulant l'existence de l'objet, Kant ne pourra s'occuper que de l'existence — ses modes, ses formes, ses méthodes — de la connaissance subjectivement rationnelle que nous en prenons. Et c'est de là qu'il part.

Quel que soit le malaise que notre modestie à la fois et notre admiration pour Kant nous fassent éprouver en nous attaquant à son œuvre véritablement grandiose, à son puissant esprit critique surtout, nous nous voyons forcés de considérer que l'étude préjudicielle précisément de ces points de départ, de cette axiomatique métaphysique eût été au moins aussi indispensable que celle qu'il entreprit des pouvoirs de la raison. Qui sait s'il n'eût pas été amené à intégrer l'hétérogène, non plus envisagé comme une neutralité sensorielle extérieure, mais comme l'essence même d'un non-identique intelligible, œuvre directe de la négation rationnelle, négation conçue, non plus comme un arrêt des forces synthétiques, mais comme une force propre inverse de ces dernières et d'égale valeur subjective, purement formelle, qui sait, disons-nous, s'il n'eût pas été amené à intégrer l'hétérogène au sein même de l'esprit et à élaborer, par là, une critique de la raison pure, comme jugement analytique *à priori*, symétrique de celle qu'il édifia du jugement synthétique *à priori* ?

La matière d'un concept, quel qu'il soit, amalgamée en une identité rationnelle formelle, sans contenu, certes, me permet de réaliser son extension, de l'appliquer à un grand nombre d'objets, si je puis facilement négliger les détails apparents, les particularités hétérogènes, d'y faire rentrer A. B. C... dépouillés des variétés formelles qu'ils possèdent lorsqu'ils sont envisagés chacun pour eux-mêmes, à partir d'eux-mêmes — dans le concept d'homme je puis faire rentrer tous les hommes si je peux découvrir dans chacun ce qu'il a d'identique, en fondant ses hétérogénéités en une homogénéité considérée comme seule réelle, si bien que celles-là n'apparaissent plus que comme des modalités, des attributs, des modifications apparentes de la même substance. Et j'obtiens là, par cet acte logique, un jugement synthétique *à priori*, d'après la termino-

(1) et (2) « Des pensées sans matière sont vides; des intuitions sans concepts sont aveugles ». *Ibid.*, p. 94.

logie de Kant, une synthèse. Kant a raison de considérer que ce qui est logique, c'est ce lien trouvé ou imposé entre les concepts étrangers A et B ; il a raison, également, de considérer que ce lien est en quelque sorte purement enveloppant, que l'hétérogénéité de A et de B ne le contient pas, bien qu'elle s'y soumette, qu'il ait besoin d'elle et elle de lui. Mais si nous passons, maintenant, de cette forme extensive du concept à sa compréhension, l'œuvre de la logique s'arrête-t-elle ? N'y a-t-il pas, non point bilan des acquisitions de cet acte synthétique, comme Kant veut considérer ce qu'il appelle le jugement analytique, mais opération inverse, aussi dynamique et formelle que celle de la synthèse transcendentale ? N'y a-t-il pas un transcendantal purement analytique comme il y en a un purement synthétique ? Des éléments analytiques fondus en une identité, dominés, virtualisés par un lien grâce auquel on refoulait, en transformant la réalité en apparence, toutes les hétérogénéités, nous avaient donné une synthèse. Dans celle-ci, l'identité, qu'elle fût subjective ou non, immanente aux données ou transcendante, primait les données analytiques qui constituaient l'expérience, l'intuition, lesquelles continuaient à coexister avec elle, comme remplissant le contenant synthétique, subjuguées en quelque sorte par celui-ci ; et toute l'existentialité semble aspirée, pour ainsi dire, par cette domination. Procédons inversement. A partir du concept d'homme, notamment, comme d'un tout homogène, pénétrons dans sa compréhension. Pour ce faire, notre premier acte sera une négation, et une négation pure : nous nions l'identité (Remarquons que cette négation n'est pas moins ou plus volontaire que celle qui, tout à l'heure, nous avait fait affirmer le lien, l'identité de la synthèse). Nous nous trouvons, désormais, en pleine différenciation, multiplicité. Il y a mille hommes, et chacun a mille particularités, et chaque particularité est divisible et hétérogénéisable indéfiniment. Comme, tout à l'heure, lorsque j'arrachais de chaque élément l'identité nécessaire à l'élaboration du dôme qui allait tantôt englober toute différenciation, sans, cependant, la faire disparaître, une sorte de brume de multiplicité hétérogène hantait chacun de mes actes synthétiques, maintenant, tout en appelant à l'existence les éléments de la compréhension du concept qui vont bientôt couvrir, comme une nuée d'abeilles, l'image pâissante constituant leur type : similitude éblouissante neutralisant, estompant, étouffant les différences réduites à l'état de fantômes évanescents, maintenant, un souvenir de cette identité hante, à son tour, toutes mes démarches analytiques. Mieux encore, j'ai l'impression de creuser précisément cette synthèse, de poursuivre chaque élément identique remplaçant ceux qui sont brisés ; je suis, en tant que dynamisme analytique, comme au-dessus d'une synthèse passive, acharné sur elle, laquelle a l'air de se dérober indéfiniment sous mes opérations déchiquetantes ; à peine ai-je discerné, en une homogénéité, des différences, que, celles-ci m'apparaissant, à leur tour, comme des homogénéités, chacune séparément, je me précipite déjà sur elles pour en détruire l'aspect

identique, les tous qu'elles forment respectivement, et ainsi principalement *ad infinitum*. Si cette opération a lieu sur quelque entité sensible, une fois au terme des possibilités de discernement des organes des sens ou des instruments, plus puissants encore, de l'investigation scientifique notamment, je ne suis pas arrêté, par là, dans mon élan logique, j'ai toute liberté pour concevoir une différenciation encore plus grande.

Autrement dit, une fois le sujet analysé en ses attributs, l'identité s'empare de ceux-ci ; devenus des sujets à leur tour, je les décompose en leurs attributs, et ainsi de suite. Ce contre quoi je m'élève, ce que je veux chasser, annihiler, c'est, ici, cette identité, laquelle a bien l'air, cette fois-ci, d'être une donnée empirique ou une réalité extérieure sur laquelle travaille ma conceptualité différenciatrice.

Il semble, cependant, — et nous en donnerons plus loin les raisons — que les attributs du sujet soient davantage des qualités que des quantités et que, de ce fait, ils participent de l'expérience sensible. Ainsi, les éléments hétérogènes constitueraient la passivité empirique extérieure à l'esprit, leur synthèse, seule, révélant l'action formelle de celui-ci sur eux.

Nous ferons remarquer, à cet égard, que la similitude est aussi expérimentale que la différence, et que si, donc, celle-ci est toujours empirique, pourquoi celle-là ne le serait-elle jamais ? Que s'il y a des formes intellectuelles à *priori* qui commandent l'expérience et qui ne semblent pas en dériver, en aucune façon nous ne voyons pas ce qui pourrait empêcher l'existence d'un acte logique créant une non-identité, s'il en existe un créant une identité. D'un autre côté, pour appréhender l'hétérogène, afin d'en lier les concepts étrangers A et B qui ne contiennent pas de lien en eux-mêmes, il faut que je conçoive cette hétérogénéité, ce manque de lien, que j'en possède la réceptivité, la forme, l'idée. Autrement, comment pourrais-je comprendre que A et B sont différents et qu'est-ce que je pourrais bien homogénéiser ?

D'ailleurs, dans l'acte logique le plus élémentaire, dans l'affirmation de l'identité A est A, je m'adresse à la possibilité que A ne fût pas A ; cette identité, je l'affirme contre une non-identité virtuelle, supposée possible. Sans quoi, il serait effectivement vain et, même, de toute impossibilité de dire A est A. Inversement, A est non-A, l'acte négatif n'est pas un arrêt du logique, mais l'acte contradictoire, antagoniste de celui qui affirme A est A, et indispensable pour l'existence de celui-ci, comme nous l'avons vu. Quand je nie l'identité, je la suppose, je l'inhibe, comme je supposais et inhibais, tout à l'heure, la non-identité, en affirmant l'identité.

Comment comprendre, dès lors, qu'il faille plus d'énergie logique pour que A fût A que pour que A fût non-A ? Il semble, au contraire, de prime abord, que l'identité, l'A est A, pourrait se passer davantage d'énergie, ne se dépensant, pour ainsi dire, que pour se conserver, pour refouler le changement, cependant que,

pour réduire l'identité, il serait nécessaire de supprimer la réalité même et d'avoir recours à une énergie, en quelque sorte, exterminatrice.

Si, donc, c'est l'expérience qui m'enseigne qu'il y a des hétérogénéités, elle m'enseigne également qu'il y a des homogénéités, car je ne pourrais pas concevoir celles-là sans celles-ci ; si c'est mon entendement qui lance des quantités identifiantes sur des natures empiriques qui me restent inconnues et qui s'y soumettent néanmoins, rendant la connaissance possible pour moi, c'est encore l'entendement qui lance des quantités différenciatrices sur les mêmes nature extérieures obscures et plastiques, et le dualisme, le conflit, la copulation n'ont lieu qu'au sein même du logique.

★★

Comme nous venons de le dire, si l'entendement n'était qu'identité, comment pourrait-il se proposer de synthétiser ? Il a donc connaissance de la non-identité. Mais cela est-il possible si cette non-identité n'est pas dans sa nature ? Cette nature, donc, pourrait ainsi connaître ce qui n'est pas elle : toute la *Critique de la Raison pure* s'écroulerait, par là même. Cette *Critique* ne soutient-elle pas, en effet, que précisément parce qu'elle est forme, condition, lien formel, cette nature ne peut pas connaître ce qui lui est extérieur, ce qui n'est pas elle ? Si donc l'identité connaît la non-identité, ne serait-ce que comme absence d'identité, que comme solution de continuité entre les concepts A et B hétérogènes, comme privation d'un lien, et de cette privation elle en est consciente puisqu'elle cherche à la combler, c'est que, sans doute, elle la contient.

Plus encore, et nous retrouvons ici cette même difficulté du *cogito* cartésien : si la raison n'est qu'identité, non-contradiction d'elle-même, comment le sait-elle ? Pouvant même se dédoubler et prendre conscience d'elle-même, ce qui implique déjà rupture et, aussi vague que cela soit, non-identité, elle ne se verrait pas comme identique à elle-même, si cette non-identité n'existait en aucune façon. Le concept d'identité est solidaire du concept contraire de non-identité ; les deux n'ont qu'une existence relationnelle, et réciproquement relative, la seule existence possible, d'ailleurs, puisque, comme nous le verrons ultérieurement, exister, c'est s'opposer. Loin que l'homogénéité et l'hétérogénéité soient des réalités indépendantes et parallèles, elles n'existent que parce qu'elles s'opposent. Et si elles peuvent s'opposer, c'est parce qu'elles sont de même nature. Deux natures différentes, en effet, ne se touchent pas, s'ignorent rigoureusement. Aussi, ne sont-ce pas les différences de l'hétérogène qui s'opposent entre elles ; c'est la différenciation qui s'oppose à l'homogénéisation, c'est l'identification qui s'oppose à l'hétérogénéisation.

Mais c'est prendre conscience, par là, du fait non seulement que l'intelligibilité formelle est prisonnière plus radicalement encore

d'elle-même, mais que son immanence est irrationnelle, c'est-à-dire un conflit entre deux rationalités antagonistes. L'irrationalité, en effet, qui est de même nature que la rationalité, ne consiste pas dans la contradiction, cependant que la rationalité appartiendrait au seul principe d'identité. Quand l'entendement s'affirme ou se nie lui-même, il reste pareillement rationnel dans ses deux actes logiques inverses l'un de l'autre ; à cet égard sa vie, en quelque sorte, et sa mort, la vérité et l'erreur, A est A et A est non- A , sont des dynamismes à semblable nature existentielle. Tant, donc, que l'un s'affirme et l'autre se nie, ce sont des rationalités positive et négative, mais des rationalités. L'irrationalité commence, a son siège, dans leur coexistence, jamais possible en acte, bien entendu, du moins au cours de notre devenir logique, qui fuit ce conflit et qui, en même temps, le réalise sans doute à son terme, comme nous le verrons plus tard. Cette irrationalité, qu'on pourrait appeler plutôt une arationalité afin de conserver le terme d'irrationalité à la rationalité négative A est non- A , bien que toujours virtuelle, est précisément la source même de l'existentialité des deux facteurs logiques antagonistes. Tout en s'inhibant réciproquement, ils n'existent et ne peuvent exister que l'un par rapport à l'autre.

Kant, en voulant, sans doute, mettre l'entendement à l'abri de ce relativisme intrinsèque, tout en lui brisant, d'un autre côté, les ailes rationnelles, qui conduisaient, invinciblement, jusque vers ces antinomies métaphysiques au moyen desquelles l'univers pouvait aussi bien être telle chose que son inverse, en se refusant, d'autre part, à laisser envahir totalement la raison par le psychologisme anglais, où tout n'était qu'association et dissociation, analyse et synthèse purement empiriques, du plan sensible jusqu'au plan mental (logique nominaliste, tout est image, etc.), et en obéissant, par ailleurs, à la fois à la grande tradition rationaliste par laquelle la logique ne pouvait être que non-contradiction et à la grande tendance scientifique naissante, où la rationalité de l'identité, du lien, de l'unité était choisie impérieusement comme vérité objective, Kant rejeta l'hétérogénéité dans l'expérience, ne garda, pour l'entendement, que la synthèse, et, les conditionnant l'une à l'autre, enchaîna ainsi, en quelque sorte, Démocrite à Platon et Platon à Démocrite.

À cet égard, c'est lui qui est le véritable père spirituel de la connaissance positiviste. Pas de forme conceptuelle sans expérience ; pas d'expérience sans lois rationnelles. L'être hybride qu'elles enfantent ainsi ne peut être qu'une connaissance phénoménale. Mais, de cette façon, le phénomène n'est ni l'objet en soi de la connaissance, ni uniquement les principes rationnels qui conditionnent celle-ci. Si l'absolu, le quelque chose en soi, le noumène ne nous est pas connu, il demeure inattaqué et inattaquable par la phénoménalité. Ce n'est pas le donné sensible ni l'esprit qui sont le phénoménal, mais la connaissance qu'ils produisent. L'absolu est ainsi sauvé et même postulé comme cause dernière bien qu'inconnaissable ; en effet, les

phénomènes (ou apparence) ne sauraient se suffire à eux-mêmes ni dériver de rien. C'est notre interprétation de l'objet qui se manifeste sous forme phénoménale, interprétation qui nous cache, justement parce que notre seule connaissance n'est et ne peut être que cette interprétation, et l'objet en soi et notre propre moi, ou du moins l'esprit dont nous ne sommes que les instruments rationnels.

Si, maintenant, nous considérons, avec Kant, que le lien n'est qu'un phénomène, et si nous étendons son criticisme également à l'analyse, telle que nous l'avons conçue et qu'il a laissée, en tant que telle, en dehors de la rationalité, analyse dans laquelle nous avons réintroduit son hétérogénéité fondamentale, que Kant avait livrée, presque axiomatiquement, à la neutralité et à la passivité de la matière empirique, de la terre glaise sensible, si nous considérons donc, non plus seulement le lien comme phénoménal, mais également le non-lien, notre conception de cette phénoménalité différera de la sienne. Nous sommes profondément enclins à croire que l'apparence se suffit, en quelque sorte, à elle-même, c'est-à-dire qu'elle constitue une substance essentiellement formelle et indépendante. Un phénomène est une chose qui contient en elle, ne provenant de nulle part ailleurs, sa vie, à la fois, et sa mort, son affirmation et sa négation d'elle-même, sans que l'une puisse annihiler l'autre, puisque leur existence est fonction de leur coexistence. Le phénomène ne peut donc, de par sa substance constitutive, ni vivre rigoureusement, ni mourir à vrai dire ; ni répondre intégralement à la notion de réalité ni à celle de mirage. L'identité logique ou expérimentale la plus évidente, apparemment la plus pure, ne saurait donc être que quelque chose de plus ou moins réel ou de plus ou moins potentiel, puisqu'elle est faite d'une affirmation d'elle-même qui pare à une négation possible toujours d'elle-même (autrement l'affirmation n'aurait pas lieu), puisqu'elle n'existe que par rapport à la non-identité, et d'autant plus fortement que, précisément, cette non-identité est plus énergiquement inhibée, recouverte, paralysée, réduite à son possible le plus vague, le plus intangible, le plus théorique. De même, pour la non-identité.

C'est dire que ni le concept de vide ni le concept de plein ne sauraient revendiquer une réalité absolue ; que ni l'un ni l'autre ne peuvent, inversement, être considérés comme une pure illusion. Et nous revenons, ainsi, aux spéculations chères aux vieux Grecs, comme à l'occasion à peu près de tout ce qui concerne le royaume de la philosophie. Le faux, donc, l'erreur, comme le rien, en dernier ressort, ont une existence, une réalité, bien qu'ils puissent être considérés comme des valeurs et des dynamismes destructeurs de réalités. Le rien n'est pas une absence de quelque chose, l'erreur n'est pas une absence de rationalité. Ce n'est, bien entendu, ni une qualité, ni une absence de qualité : mais c'est une quantité logique, une mesure, négatives sans doute, un manque de lien, mais un manque de lien positif, une contradiction d'une chose par elle-même, une non-identité, mais existentielle et constitutive du facteur ana-

lytique possédant la même valeur que le facteur synthétique opérant le lien.

Le premier acte de l'analyse, en effet, est la négation de l'identité, et c'est là ce qui constitue tout son dynamisme. Nier l'identité A, ce n'est pas faire de A un B, ni différencier A en A', A'', etc. Car, dans ces deux derniers cas, l'on passe tout simplement d'une identité à d'autres, et c'est changer tout simplement de synthèse. L'acte pur de différenciation, d'analyse consiste uniquement dans la négation de l'identité, dans l'acte par lequel A se nie comme tel : c'est nier l'homogène et l'un. Et comme l'homogène, l'identique, l'un, dans leur forme la plus pure, n'ont qu'une existence oppositionnelle par rapport à leurs contraires, leur négation implique automatiquement l'hétérogène, le différent, le multiple. Mais cet hétérogène, ce multiple, ce différent ne sont pas constitués par des éléments qui, en eux-mêmes, seraient des identités, des natures homogènes quant à elles-mêmes mais différentes l'une par rapport à l'autre. Cela arrive lorsque le dynamisme synthétique réapparaît sur les traces du dynamisme analytique. En lui-même, l'hétérogène est une hétérogénéité indéfinie, si bien qu'il ne laisse la possibilité à l'identité de se poser, en quelque sorte, nulle part, principiellement bien entendu. C'est, au fond, une divisibilité hétérogène dont l'essence logique consiste dans le pouvoir et l'exigence pure, idéale de cette divisibilité à l'infini, laquelle, certes, opère sur des identités : mais celles-ci ne font pas partie de son dynamisme propre. C'est pourquoi la négation, qui semble n'être que l'acte permettant, par la suite seulement, la division d'un tout en ses parties, d'un composé en ses éléments, est l'acte essentiel de l'analyse ; analyse qui n'est pas dans ces éléments, une fois séparés, ni dans leurs différences statiques — ces éléments constituant, chacun, une identité pour lui-même —, différences qui sont un manque de lien passif, une non-identité statique sur laquelle se dessinent les nouvelles identités. L'analyse pure consiste dans ce mouvement de pure hétérogénéisation, hétérogénéisation qui, dans son dynamisme potentiel, normatif, ne peut contenir la moindre trace d'homogénéité, de quelque réalité synthétique, aussi petite fût-elle, si ce n'est à titre d'existentialité oppositionnelle. Cette analyse, envisagée dans cette pureté, constitutivement impossible d'ailleurs, n'a évidemment aucune réalité. Elle n'est telle, on peut dire, que dans sa potentialité reculée à l'infini ou dans son passage asymptotique à l'acte. De plus, dans notre expérience, quelle qu'elle soit, elle est toujours très étroitement unie à la synthèse, en des complexes formant ce que nous appellerons plus tard des sortes de monades rationnelles.

La synthèse, de même, et là Kant a vu juste, ne consiste que dans le lien, extérieur aux concepts étrangers A et B qui ne le contiennent pas, dans un lien en quelque sorte pur.

Reprenant l'exemple même de Kant : Tous les corps sont étendus, qu'il donne d'un jugement analytique, en analysant le concept

de corps, j'y trouve celui d'étendue. Mais, dans ce concept d'étendue, je ne trouve pas celui de corps. L'étendue, en effet, non seulement ne peut me donner la notion de corps, puisque, pure, elle est un continu illimité ou bien une divisibilité indéfinie, mais elle s'oppose, pour ainsi dire, au concept de limité, de tout, dont j'aurais besoin, à côté d'autres concepts, pour arriver à la synthèse : corps. Donc, en quittant le concept de corps, pour l'analyser, je déchire cette synthèse, plus même, je la nie tout à fait, en tant que telle, puisque je passe au concept d'étendue qui ne contient plus le concept de corps. Si je ne garde pas le souvenir de mon point de départ, il n'existe plus, pour moi, car il m'est impossible, une fois dans le concept d'étendue, de retrouver celui de corps. En détruisant l'homogénéité, le lien extérieur du concept corps, lequel synthétisait nombre d'éléments qui n'étaient que ses parties, j'ai détruit l'identité même du concept puisque, dans ces parties où je me trouve, je ne vois plus aucune trace de son existence. C'est dire aussi que la partie, ici, ne contient aucune virtualité du tout, puisqu'il faudra altérer le concept d'étendue par celui du limité, et d'autres encore, afin d'arriver à la synthèse : corps, c'est dire donc que cette partie, au fond, n'en est pas une.

Que le souvenir de mon opération synthétique inverse vienne m'obséder, que des expériences tenaces constituant des conglomerats massifs suivent ma descente analytique et qu'ainsi, au moment où je me trouve dans le concept d'étendue, non seulement je n'oublie pas le concept de corps, mais je n'aie aucune conscience de mon acte destructif nécessaire à son abandon, cela ne veut pas dire que l'attribut étendue est lié au sujet corps par une identité qui leur est inhérente. En réalité, si j'ai effectivement opéré une analyse, si je n'en ai pas simulé une au service de la synthèse, en passant à l'attribut étendue, j'ai fait de celui-ci un sujet, et de l'ancien sujet, corps, un simple souvenir ou un moule extrinsèque. Le mouvement analytique a consisté à détruire l'identité du concept corps, ce qui a fait se concentrer l'exigence synthétiste sur le concept d'étendue. A son tour, celui-ci peut être nié, en tant qu'identité, et d'autres éléments, où l'identité perdra encore un peu de terrain, le remplaceront. Je peux, expérimentalement, dans la vie, au laboratoire, etc... ou mentalement, théoriquement, et quelle que soit l'entité qu'on me soumette, la briser ainsi, indéfiniment, en éléments qui attireront mon attention par leur hétérogénéité, et non par leur identité, à chacun, par rapport à eux-mêmes, sinon pour soumettre celle-ci, à son tour, à cette espèce de déchiquetage, sinon pour la cribler encore, indéfiniment, de mes négations différenciatrices.

Dans le jugement, que Kant appelle analytique : Tous les corps sont étendus, l'extension du concept corps est tellement forte, pour une raison ou pour une autre, que sa compréhension, dans laquelle se trouve la particularité étendue, laquelle ne contient pas la par-

ticularité corps, n'est plus considérée que comme une passivité et une apparence destinées précisément à mettre en évidence la victoire de la synthèse, que comme une non-identité virtualisée par le passage à l'acte de l'identité. Virtualisée seulement par rapport au concept corps, puisque j'ai la possibilité de m'abstraire de ce concept, de le nier tout à fait en passant au concept étendue qui ne garde plus la moindre trace de ce concept corps en tant que tel. Ce que Kant fait, dans son jugement analytique, c'est donc, en somme, l'histoire de la synthèse ; il revit, une fois de plus, le dynamisme synthétique s'actualisant. Non point, passé à l'acte, puisque les différenciations de la compréhension sont, malgré tout, là, ne serait-ce que comme fondements irréels nécessaires à l'existentialité de sa forme synthétisante.

Quant à son jugement synthétique : Tous les corps sont pesants, l'identité du concept de corps lui semblant ici violée par le concept de pesanteur que l'expérience, frappée de contingence, seule, lui associe, ne trouvant pas ce dernier concept dans la compréhension de celui-là (cependant, plus tard, pour la science relativiste, pesanteur, masse, énergie, matière, seront termes à peu près synonymes, et ce sera même plutôt le concept de corps qui se trouvera dans celui de pesanteur), aux concepts étrangers A et B, conservant donc leur hétérogénéité, nous ne pouvons que leur chercher un lien synthétique qu'ils ne possèdent pas, mais qui serait cependant *à priori*, les conditionnant donc, les commandant. Il s'agit donc de maîtriser des éléments différenciateurs que nous constatons, tout simplement, qui se présentent devant nous : le jugement synthétique *à priori* est donc une potentialité d'identité devant une réalité de non-identité. Selon nous, il serait plus légitime que ce fût ce jugement qui fût qualifié d'analytique plutôt que le jugement dit analytique par Kant. Mais pour cela, il faudrait accorder à l'analyse un pouvoir d'hétérogénéisation semblable, bien qu'inverse, au pouvoir d'homogénéisation que Kant attribua à la synthèse. Or, nous savons que pour Kant la synthèse seule est active et rationnelle ; son jugement analytique est l'examen d'une synthèse faite, son jugement synthétique est celui d'une synthèse à faire ou qui se fait. Ce devoir-être de la synthèse devant une différenciation simplement constatée, différenciation dont Kant se refusa de scruter la structure logique, éclaire d'un jour particulièrement significatif sa personnalité éthique et les potentiels normatifs dont il fut le siège et le protagoniste, sous les rythmes des phases de l'histoire qui le baignèrent.

Aussi, — et cela nous fournira l'occasion de serrer de plus près encore le mécanisme et la nature du logique, c'est-à-dire de cette phénoménalité se suffisant à elle-même, de cette rigoureuse subjectivité quantitative en soi en tant que non-en soi — demanderons-nous, maintenant : comment une constatation de concepts A et B étrangers l'un à l'autre est-elle possible ?

C'est, en effet, dans le pur passage d'un concept à un autre qui

détruit ce premier, dans lequel s'épanouissait l'identité (concept de corps et concept de pesanteur, dans l'exemple de Kant), que réside la différenciation. Or, des natures différentes, à supposer qu'il en existât, se suffisent à elles-mêmes et, chacune d'elles, comme telle, est une identité. La différenciation, cela est clair, n'existe donc ni dans l'une ni dans l'autre. C'est dans le mouvement extensif (Kant a bien vu cette extensité, puisqu'il appelle ces jugements synthétiques des jugements extensifs) de l'identité, dans le « par rapport à l'autre » que réside la possibilité ou l'impossibilité de la synthèse, c'est là que l'identité est pour ainsi dire « dynamisée » par l'affirmation ou frappée de mort pour la négation. Si donc le synthèse, le lien sont impossibles, cette impossibilité ne saurait provenir ni de A ni de B, puisque ces derniers ne contiennent ni lien ni non-lien ; ce sont, en quelque sorte, des univers qui s'ignorent, qui ne peuvent ni se repousser ni s'appeler. Kant l'a bien vu, mais seulement en ce qui concerne la possibilité du lien qu'il déclare n'être pas contenu dans les concepts étrangers A et B, et qu'il faudra leur ajouter, leur superposer. Mais si A et B sont des hétérogénéités pures et donc des identités, dans la limite de leur nature, comment peuvent-ils contenir un non-lien ? Je ne peux, rivé à eux, ni les lier ni les délier par quoi que ce soit qui se trouve en eux.

De plus, en examinant plus attentivement nos démarches logiques, lorsque j'identifie, lorsque je passe d'un concept à un autre, j'englobe l'un dans l'autre ou j'en trouve un troisième qui opère le lien et qui n'est que le lien (le concept corps, par exemple, n'est que le lien entre l'étendue, le limité, le perçu, etc., lesquels évidemment, à leur tour, ne sont que des liens, et ainsi de suite. ce qui me fait déjà voir que je n'opère jamais que sur des rapports de rapports, et que donc ces éléments, à hétérogénéité donnée, en elle-même, invariante, reculent indéfiniment). Mais, pour ce faire, il a fallu que j'eusse saisi qu'il n'y avait point de lien, que j'eusse perçu, pour ainsi dire, la cassure, la discontinuité. Or, comment le puis-je ? Il faut, de toute nécessité, qu'en passant de l'un à l'autre, même si je possède déjà, obsédante, impérieuse, la virtualité du lien, je possède également la virtualité du non-lien, d'une rupture possible, puisque l'expérience des natures A et B ne saurait me la donner.

C'est donc bien la rupture que je lance entre A et B, en partant de l'un vers l'autre sur un lien virtuel, qu'ils ne contiennent pas, selon Kant même, qui me permet de synthétiser. La démarche synthétique a lieu sur une démarche différenciatrice qui évolue entre A et B, et n'existe pas en A et B. Ainsi, aussi bien la synthèse que la découverte des différences, ou la véritable analyse, d'après nous, ne sauraient exister que dans le rapport entre A et B pris comme champ d'investigation. Or, ce rapport, qu'il soit négatif ou affirmatif, demeure pareillement logique, et en dehors des natures supposées de A et B. De sorte que celles-ci, n'étant pas liées, ne peuvent subsister que comme différenciation, terme de rupture, mais

non point jamais comme natures différentes en elles-mêmes. Ces dernières, je n'ai aucune possibilité, ni de les atteindre, ni de les concevoir. La différenciation, tout comme l'identité, ne se trouve que sur le passage de A à B ; et les deux possèdent la même valeur existentielle.

Lorsque donc je déclare que A et B sont différents, je déclare, par là, qu'ils sont dans un rapport de différenciation ; et je ne connais que ce rapport, le sens et l'intensité de ce rapport, sa capacité d'altération, de négation possible du rapport contraire d'identité qui les liait ou pourrait les lier. Et je ne me trouve pas davantage prisonnier de la présence de A et de B, supposés des données hétérogènes, lorsque je me trouve devant leur manque de lien, pure intensité de rupture de la rationalité subjective identifiante, que lorsque j'élaboré l'extensité de l'identité qui les enveloppe du dehors, et qui constitue le jugement synthétique *à priori* de Kant ; si je suis prisonnier de quelque chose, c'est à la fois de ma subjectivité synthétisante et de ma subjectivité hétérogénéisante, de leur antagonisme, dont mon existence est fonction, qui est l'essence formelle même de l'existentialité.

★ ★

C'est ce qui nous permet de mieux comprendre, sans postuler un parallélisme exigeant immédiatement une harmonie préétablie, comme l'a si bien vu Leibnitz, comment il nous était possible de remplacer des différences par des identités. A chaque pas, de l'expérience la plus quotidienne jusqu'à l'élaboration intellectuelle la plus haute, une partie de notre activité consiste à découvrir, derrière des rapports de différenciation, des rapports d'identité. Or, ces rapports de différenciation n'étant contenus ni en A ni en B, puisque, comme nous l'avons vu, étant hétérogènes ils ne sauraient entretenir entre eux la moindre relation, d'où proviendraient-ils ? Et nous avons si peu l'impression que cette différenciation pouvait être contenue dans ce qui est devenu, maintenant, identique, que nous sommes certains d'avoir été dupes d'une illusion, d'une fausse connaissance. Cette connaissance, fausse maintenant, ne l'était pas tout à l'heure. Mais, puisqu'elle ne fait pas partie de ce qui est identifié maintenant, d'où pouvait-elle donc jaillir, vraie, il y a un instant, fausse actuellement, sinon de nous-mêmes ?

Ici, c'est donc l'identité qui semble être imposée par l'extérieur, et la différenciation qui prend un caractère subjectif. S'il y a de l'identité là où nous croyons établir des relations d'exclusion, c'est que nous avons le pouvoir d'inventer des différents, c'est que notre connaissance a la possibilité, qu'on appelle, suivant les circonstances, utile ou nocive, de se représenter les choses comme différentes, représentation relevant de cette connaissance même, que ce soit par erreur ou par liberté, puisque nous constatons, par la suite, que nous avons été la proie d'une illusion, que ces différen-

ciations n'avaient aucun fondement en ces choses maintenant identiques.

Mais le même raisonnement peut s'appliquer à l'opération investigatrice inverse, alors que des identités semblent, tout à coup, illusoires, des différenciations s'y substituant.

Nous avons, ainsi, la possibilité de nous représenter des homogénéités et des hétérogénéités que nous considérons comme vraies, puis comme fausses, et, après ces oscillations qui envahissent toute l'existence, il est difficile de concevoir que l'identité et la non-identité ne coexistent pas dans la même série phénoménale, que celle-ci soit intérieure ou que l'expérience dite objective nous l'impose.

L'exclusion kantienne d'un *à priori* analytique, dans le sens rigoureux que nous donnons à ce dernier mot, aussi logique que l'*à priori* synthétique, bien qu'inverse de celui-ci, du domaine des conditions subjectives de l'expérience d'une réalité extérieure inconnue et inconnaissable est non seulement très explicable mais significative de toute une phase historique de la pensée. La grande préoccupation, en effet de son siècle, était le monde physique, la matière. Pour cela, il fallait scruter nos instruments investigateurs adéquats, d'un côté, et, d'un autre, appréhender en cette matière ce qui semblait la dominer : l'extensité. Aussi, les sciences biologiques et l'étude de la psychologie passaient-elles au second plan, se maintenaient-elles dans un état quasi larvaire.

Le spectacle, en effet, des phénomènes naturels, tels que nos sens nous les donnaient, tels que la physiologie, et plus généralement, la matière vivante, s'interposant entre le monde extérieur et notre esprit, nous les présentaient, par une prise de conscience immédiate et directe, ce spectacle, en effet, commençait à nous laisser entrevoir que, d'une part, le réalisme sensible du bon sens mettait en évidence une hétérogénéité de l'expérience que notre raison, conçue comme activité identificatrice, ne savait contenir en son sein, sans ébranler, par là même, notre foi dans la synthèse et sans nous précipiter dans une crise, un doute se suffisant, pour ainsi dire, à eux-mêmes, et que, d'autre part, cette hétérogénéité, ce non-lien, cette négation en fin de compte, cédaient la place à des identités, à des synthèses, en quelque sorte, sous-jacentes, synthèses qui n'étaient pas des concentrations, des condensations mais, au contraire, une force d'extension, des liens qui englobaient comme venus d'ailleurs ce qui ne nous semblait plus maintenant qu'une différenciation apparente. Une différenciation couvrait, dissimulait une identité de fond, nécessaire et universelle, et cependant celle-là n'était point l'émanation de celle-ci. Qu'induire de cela ? Pouvait-on considérer, à la rigueur, que cette hétérogénéité était en nous et la raison identifiante au sein des choses ? Comment, dès lors, expliquer que nous la puissions appréhender, que nous y participions ? Comment aussi, d'un autre côté, comprendre que la logique que nous sentions habiter en ce que nous considérions comme

notre esprit, en notre cerveau, notre volonté rationnelle, notre connaissance élaborée par nos fonctions mentales pût être justement le cœur des objets extérieurs, cependant que l'hétérogénéité de l'expérience, la contingence et l'indéterminisme qu'elle implique auraient constitué notre subjectivité, notre moi ? Nous serions, ainsi, le réceptacle élu de la révélation des structures dernières et absolues de l'univers ; et nous revoilà à la remorque du réalisme platonicien avec toutes ses difficultés logiques, et, surtout, pour déplaire à Kant, avec toute la présomption de l'entendement humain.

De plus, les sens nous montraient un monde d'images, de faits, un flux phénoménal appelé concret, lesquels semblaient le simple résultat de stimuli extérieurs sur des dispositifs réactionnels internes ; il fallait donc qu'il y eût au moins deux termes entre lesquels pût s'opérer cette interaction. Ne serions-nous semblables qu'à un arc électrique, au cas où aucun de ces deux termes ne nous appartiendrait ?

D'autre part, l'on inclinait à croire que le particulier n'était pas seulement ce concret mais le qualitatif même. Puisque toute connaissance n'avait de valeur qu'en élaborant du général à partir du particulier, comment expliquer, dès lors, que la quantité, la mesure rationnelle pût être tirée, induite d'une série qualitative ? Même difficulté pour la descente du général, synonyme d'abstrait formel quantitatif, au particulier, synonyme de concret qualitatif hétérogène.

Cette double confusion du qualitatif avec le concret et le particulier se comprend aisément, selon nous. Nous l'expliquons dans notre deuxième volume.

Mais, il y a du concret général. Un même fait, un même événement qui se reproduit très souvent reste concret tout en étant général. Il est vrai qu'immédiatement nous en cherchons la cause abstraite, tellement il nous répugne, souvent, de considérer une expérience sensible comme douée, de par précisément ses éléments matériels, d'une puissance magique, issue d'elle-même, ce qui impliquerait un indéterminisme présidant à la chaîne causale qu'elle créerait. La maladie, la mort, le suicide, etc., etc., sont des événements concrets généraux qui arrivent à un grand nombre d'hommes en particulier. Ce sont des faits à la fois concrets et généraux. Ils constituent un concret qui est analytique, en quelque sorte, quand il se différencie (le suicide par exemple) en ses innombrables éléments hétérogènes, lesquels en eux-mêmes, continuent à être à la fois concrets et généraux (les gestes, les instruments de mort, etc.) et un concret qui est synthétique lorsqu'il est une moyenne, une image composite, un symbole statistique. C'est donc un concept concret qui a sa compréhension et son extension. Mais l'on confond souvent, à tort, son extension statistique et générale avec l'abstrait et l'on considère les particularités, les différenciations, qui peuvent être à leur tour aussi concrètes qu'abstraites, de la compréhension comme des attributs qualitatifs d'un sujet quantitatif.

Il y a, également, un particulier et un général, abstraits tous

deux (le nombre 7 est plus particulier que le nombre A, la puissance 2 que la puissance n, etc.). C'est que l'on est tenté, sous l'influence de certaines philosophies latentes, de considérer l'analyse comme une descente dans le concret et la synthèse comme une ascension vers l'abstrait, celui-là étant tenancier de l'hétérogène et celui-ci de l'homogène. Mais il y a un hétérogène quantitatif abstrait et un homogène concret. Deux écrans lumineux peuvent nous sembler identiques à vue d'œil alors qu'ils possèdent une hétérogénéité uniquement connue par le calcul : ils sont donc différents par voie conceptuelle et pareils par voie sensible.

C'est par le glissement de la science du xix^e siècle au sein de la nature, c'est-à-dire par l'exigence spirituelle de trouver de l'identique dans la diversité sensible, de synthétiser les faits naturels, que l'extensité a commencé d'apparaître comme le fondement même de l'expérience, et fondement de plus en plus indépendant de nous. La causalité nécessaire et suffisante, dont le moteur intime ne pouvait être qu'une identité dans le temps et dans l'espace, semblait si adéquate aux phénomènes de la matière inorganique, procurait des explications si satisfaisantes pour certaines tendances de l'esprit, que, sans plus s'embarrasser de toutes les difficultés philosophiques et logiques qu'elle soulevait, une véritable foi s'empara du chercheur de laboratoire. Les apparences hétérogènes, les changements sensibles, avec toutes les théories qu'on pouvait en dégager, étaient cependant là, à côté de l'expérience des lois ; mais ce sont plutôt ces différenciations, où se réfugiait, maintenant, la qualité chassée des faits scientifiques, qui semblaient plus abstraites, plus intérieures, plus subjectives que ceux-ci. Le physicien n'aimait plus, ne manipulait plus que le concret, lequel n'était plus qu'un réseau, contrôlable par les sens, de relations constantes et matérielles. On faisait la chasse à l'abstrait. La synthèse, de purement abstraite et subjective qu'elle était, chez Kant, par rapport à une hétérogénéité sensible externe, devenait concrète, maintenant, objective et rationnelle, l'expérience, la matière, le fait mêmes.

Le psychisme, au contraire, envisagé comme une fluorescence d'abstractions (le mot abstrait pris dans son sens exact, de vision partielle, d'une appréhension de la qualité, abstraction faite du sujet, d'opération portant sur des qualités pures par opposition à des réalités, de considération isolée sur des éléments unis, etc., etc.), comme un dynamisme purement subjectif d'anarchies analytiques, devint, pour ainsi dire, le cloaque des hétérogénéités épiphénoménales.

Le criticisme kantien était renversé, passé sous silence ou condamné sans jugement. Seuls, les idéalistes l'acceptaient encore comme tremplin à leur saut dans un moi intelligible parménidien, qui biffait l'objet extérieur et faisait d'un noumène purement subjectif et rationnel la source de toutes choses.

Mais qu'elle soit jetée hors d'eux-mêmes ou qu'ils l'absorbent en eux, l'identité hypnotisait pareillement les hommes de science penchés sur la matière et les métaphysiciens idéalistes.

Schelling et son disciple Hegel, seuls, sentant profondément qu'on ne pouvait pas facilement faire fi de la « déchirure », du conflit, de l'antagonisme, furent obligés de l'intégrer dans le rationnel, d'en faire le mécanisme même de l'absolu intelligible, le devenir constitutif même de l'identité de l'être. Mais l'irrationalisme de ce devenir, pour Schelling, n'apparaissait que comme découlant de l'être Un, submergeant toutes choses, identité dynamique qui devient afin de se retrouver toujours la même ; pour Hegel, ce même irrationalisme du devenir logique n'était qu'un moyen pour démontrer et affirmer la synthèse définitive, Dieu même ; et tous les deux utilisent, explicitent la « déchirure » pour la mieux anéantir.

Nous ne nous étendrons pas ici sur les obstacles métaphysiques auxquels aboutissent leurs systèmes, comme tout système, d'ailleurs, qui veut à tout prix réduire toute chose à l'identité, obstacles qui, malgré tous les efforts dialectiques, toutes les ruses verbales, toute la magie des nuances, demeurent insurmontables. A moins de le postuler, en dernier ressort, par un pur acte de foi, on ne peut s'expliquer, quoi que l'on fasse, comment l'antagonisme a pu surgir de l'identité et pourra cesser en elle, si tout est identité ? Que si l'on part de la constatation intuitive et, comme telle, irréfutable, d'un devenir dont la structure dynamique est un antagonisme de termes contraires, comment admettre que ces termes ne cessent pas d'exister avec la suppression de leur antagonisme ? Un terme antagoniste apparaissant devant un autre, ou bien vient de la même substance que celui-ci, auquel cas, cette dernière contient en elle-même la déchirure qu'elle ne peut faire apparaître ou disparaître qu'au moyen d'une baguette miraculeuse, et nous quittons ainsi le domaine de la philosophie pour celui d'une divinité aux insondables desseins ; ou bien vient d'ailleurs, édifiant ainsi l'existence de deux univers, au moins, qui s'ignorent, auquel cas, nous ne voyons pas ce qui pourrait jamais les identifier, comment l'un absorberait l'autre, encore moins comment un troisième, du genre hélégien, viendrait les englober, et qu'est-ce qui nous empêcherait, dans cette dernière hypothèse, d'en postuler un quatrième, qui viendrait englober ces trois, et ainsi de suite indéfiniment.

De plus, même si le rationnel et l'irrational pouvaient se fonder dans l'identité ou dans la non-identité, que devient la qualité, plus précisément la qualité affective ? Le rationnel et l'irrational prennent au moins l'apparence de la quantité, positive ou négative. Si ce quantitatif correspond à la réalité intrinsèque, comment l'identité, dès lors, s'emparerait-elle de la qualité, de la souffrance par exemple, lesquelles n'ont certes, en tant que telles, rien à voir avec le nombre, la forme, la mesure, l'un ou le multiple, le pareil ou le différent ? Que si l'identité est la qualité même, et qu'il n'y ait qu'elle de réel, d'où pourrait donc provenir la quantité, si illusoire fût-elle ? En toute rigueur, il faut que celle-là contienne cel-

le-ci, et réciproquement, et nous voilà en plein dualisme substantiel. Si, encore un coup, la quantité et la qualité forment deux univers antagonistes — ce qui est déjà extrêmement paradoxal puisque leur nature étant différente ils devraient s'ignorer rigoureusement — comment l'une intégrera-t-elle l'autre, au point de l'annihiler dans l'Un ? Comment, en effet, que cette réduction totale, parfaite soit opérée par elles ou par une tierce puissance, ce rien de leur antagonisme pourra-t-il être atteint, ce qui revient à se demander comment peut-on faire du rien avec quelque chose ou quelque chose avec du rien ? Car l'illusoire, qu'il s'efface ou qu'il demeure, sa faculté de naître et de mourir n'exclut pas qu'il ait existé. Comment de quelque chose d'absolu peut donc prendre naissance quelque chose de relatif ? Mais si l'on considère, au contraire, que le relatif est aussi en soi que l'absolu, que l'existentialité contient la double virtualité des deux, si l'on considère que tout est antagonisme dans la quantité, aussi bien expérimentale qu'intelligible, si, d'un autre côté, l'on n'essaie pas, pour ainsi dire, axiomatiquement de réduire l'une à l'autre la quantité et la qualité, toutes ces difficultés sont levées. Notre effort philosophique a précisément pour but, dans cette première partie de notre livre, de montrer, qu'à moins de faire appel à des décrets indiscutables, et même inconcevables, nous sommes forcés de conclure à un devenir purement quantitatif, à existentialité essentiellement formelle, dont la structure est une arationalité en puissance et le dynamisme même d'antagonisme de ses deux rationalités contraires, toujours rien que plus ou moins virtuelles, passant *vers* l'acte, non à l'acte, rationalités dont les hégémonies oscillatoires donnent au vraisemblable ou phénomène, en quelque sorte en soi, le signe, le parfum de l'une ou de l'autre, provoquent ainsi un va-et-vient vers le réel pur ou vers l'apparent pur, sans que jamais ces deux pôles puissent être atteints, — car cela entraînerait l'anéantissement de leur existence essentiellement oppositionnelle.

L'identité n'est qu'un moyen, mais dont la fin n'est pas la suppression de la non-identité ; l'hétérogène, la négation de l'identité est également un moyen, mais non pas un moyen ayant pour fin l'annihilation de l'identité. Si elles se heurtent et se conquièrent réciproquement et à tour de rôle, cela n'est qu'un mécanisme en quelque sorte aveugle de leur existentialité oppositionnelle et de l'arationalité du devenir qu'elles constituent. Etant donc au service de l'un de ces dynamismes antagonistes, il est compréhensible que, non seulement l'on aperçoive l'autre, mais que l'on ne puisse pas saisir celui dont on est le siège, si bien que c'est précisément celui qui est virtualisé par celui qui passe à l'acte en nous qui doit nous apparaître comme seul existant au détriment de la disparition de ce dernier au regard de notre conscience.

Toute l'histoire de la pensée nous le montre, comme nous essayons de l'indiquer dans ce premier volume.

Il n'est donc pas étonnant que certains, manipulant le monde physique qui se pliait si docilement, bien que toujours si divers dans son concret, à leur exigence normative, laquelle les attirait comme du dehors, aient conclu à la seule réalité de la causalité à fond de non-contradiction sous les feux follets de l'hétérogène sensoriel et péjorativement psychique, c'est-à-dire trompeur et illusoire, et que d'autres, étant le siège, non pas de l'expérience scientifique même, mais de ses concepts normatifs, étant donc le dynamisme synthétique idéal à l'état de concret logique, d'expérience mentale, aient vu celui-ci s'évanouir, dans son oppositionnalité quantitative, au nom d'un moi, d'une subjectivité d'où les hétérogénéités ne faisaient que jaillir par rapport à un contraire identifiant afin que les deux ordres inverses pussent mieux s'anéantir, tous deux, dans une sorte de liberté immanente et créatrice. Ceux qui vivaient l'expérience des faits, concluait à l'identité extérieure, essence de l'univers ; ceux qui vivaient, au contraire, cette identité, concluait à une liberté intérieure et téléologique, comme vérité dernière. Et c'est de ces derniers que relève la destinée métaphysique de Kant.

Un philosophe contemporain des plus éminents, qui nous a fait l'honneur de se pencher sur nos travaux, s'est étonné de ce que nous passions sous silence, dans ce chapitre, les célèbres antinomies de Kant. Il pourrait sembler, de la sorte, que nous eussions, volontairement ou involontairement, évité cet aspect de la spéculation kantienne qui se consacre justement à la contradiction inhérente à la raison même.

Si l'antithétique de Kant nous a paru susceptible d'être omise de ce chapitre, que nous avons voulu le plus concis possible — vu les dimensions de notre ouvrage — notre but n'y étant pas d'exposer et de commenter en détail la philosophie de Kant dans toute la richesse de ses aperçus, mais de souligner l'attitude générale et les courants fondamentaux de sa pensée par rapport à ce qui constitue nos découvertes philosophiques, c'est, d'une part, parce que la contradiction est si peu importante pour Kant qu'il la relègue dans cette sphère de la raison pure, dans ces « idées transcendantes » (et là encore, comme nous le rappellerons tout à l'heure, uniquement dans les idées transcendantes « cosmologiques ») qui ont la possibilité de se développer en dehors de tout contrôle de l'expérience, laquelle dissiperait vite tout conflit, tellement celui-ci n'est qu'une apparence, qu'une illusion de la logique de l'apparence, c'est-à-dire de ce que Kant appelle la dialectique, et, d'autre part, parce que, là même, cette contradiction n'est, à vrai dire, ni inhérente à ces idées, aux aspirations de la raison, à la marche de ces « synthèses régressives », qui les constituent (marche qui va du conditionné à ses conditions, aux conditions des conditions, jusqu'à l'inconditionné), puisqu'elle résulte du conflit de ces idées, ni, encore moins, quelque principe de leur existence, de leur structure, de leur devenir : la contradiction, dans la dialectique kantienne, est une sorte d'infirmité de la raison, infirmité utile, peut-être, dans certains cas, pour brider son élan, lequel, il faut bien le souligner, demeure, dans sa nature et dans toutes ses démarches, toujours et essentiellement un principe d'unité, de synthèse

totale et absolue. Loin de desservir nos interprétations de la philosophie logique de Kant, les antinomies les renforcent encore.

Et en effet, Kant n'aperçoit la contradiction, qui, cependant, comme nous l'avons vu dans les pages qui précèdent, est manifeste et indispensable à toute opération de synthèse, ni 1° dans l'existence du divers extérieur, ni 2° dans l'intuition et l'entendement, qui élaborent rationnellement cette donnée expérimentale. Et lorsqu'on arrive à l'étape de la raison, qui opère, elle, uniquement sur l'entendement, comme celui-ci opère sur l'intuition, raison qui a ainsi la possibilité de s'éloigner et de s'affranchir progressivement de l'expérience, la contradiction n'apparaît encore pas. La psychologie transcendentale, comme Kant l'appelle, les concepts purs subjectifs, premier stade de la raison pure, n'engendrent pas de contradiction dans leurs paralogismes. La contradiction va être pour ainsi dire créée par les idées transcendantales cosmologiques seulement, deuxième étape de la raison pure, pour disparaître de la troisième et suprême étape, celle de l'« idéal » de cette raison pure.

Evidemment, des phrases comme celle-ci : « Ici, écrit Kant dans le tome II de la *Critique de la Raison Pure*, page 4, se manifeste un nouveau phénomène de la raison humaine, à savoir une antithétique toute naturelle, où nul n'a besoin de nous entraîner par des subtilités et des pièges adroitement tendus, mais où la raison se jette d'elle-même et inévitablement », pourraient bien faire croire à quelque constitution contradictoire de la raison. Mais au haut de la même page il vient d'écrire : « Il en est tout autrement lorsque nous appliquons la raison à la *synthèse objective* des phénomènes [que dans le cas du paralogisme transcendantal « qui ne produit d'apparence, par rapport à l'idée du sujet de notre pensée, que d'un seul côté... l'assertion opposée » n'en recevant pas « la moindre des concepts rationnels »] ; elle croit y faire valoir avec beaucoup d'apparence son principe de l'unité inconditionnée. Mais bientôt elle s'embarrasse dans de telles contradictions qu'elle se voit forcée de renoncer à ses prétentions en matière cosmologique. »

Que se passe-t-il donc ici ?

Kant se demande : « 1° Quelles sont proprement les propositions où la raison pure est inévitablement soumise à une antinomie ? 2° Quelles sont les causes de cette antinomie ? » (*Ibid.*, page 13).

Ce développement de la pensée de Kant est maintenant tout à fait significatif. Ces « propositions » sont les concepts cosmologiques, au nombre de quatre, correspondant aux quatre catégories de l'entendement, à savoir celle des « deux *quanta* originaires de toute notre intuition, le temps et l'espace » (*Ibid.*, p. 7), celle de la « *matière* » (*Ibid.*, p. 8), celle de la « *causalité* » (*Ibid.*, p. 9), et celle du « *contingent* de l'existence » (*Ibid.*, p. 9). Quel est le processus de ces idées cosmologiques ? Une synthèse que Kant appelle régressive, c'est-à-dire une marche ascendante de la raison pure, du pouvoir, libre du contrôle de l'expérience, de l'unification et de la totalité absolue, marche ascendante qui remonte du conditionné à ses conditions et qui s'élève, peut s'élever et doit s'élever, de par l'essence même de la raison pure, jusqu'à l'inconditionné qui est la synthèse générale et absolue de toutes les conditions. (« Les idées transcendantales ne sont proprement rien d'autre que des catégories étendues à l'inconditionné » *Ibid.*, page 5). Or, et c'est ici qu'apparaît la cause de l'antinomie, « on peut concevoir cet inconditionné de deux manières ; ou bien il réside simplement dans la série totale dont, par conséquent, tous les membres sont conditionnés et dont l'ensemble seul

est absolument inconditionné, et alors la régression est dite infinie ; ou bien l'inconditionné absolu n'est qu'une partie de la série, à laquelle sont subordonnés tous les autres membres de cette série, mais qui elle-même n'est soumise à aucune autre condition. Dans le premier cas la série est à *parte priori* sans limites (sans commencement), c'est-à-dire infinie et pourtant donnée entièrement, mais la régression n'y est jamais achevée et ce n'est que virtuellement qu'elle peut être dite infinie. Dans le second cas, la série a un premier terme, et ce premier terme s'appelle, par rapport au temps écoulé, *le commencement du monde* ; par rapport à l'espace, *les limites du monde* ; par rapport aux parties d'un tout donné dans ses limites, *le simple* ; par rapport aux causes, la *spontanéité* absolue (la liberté) ; par rapport à l'existence des choses changeantes, la *nécessité* naturelle absolue. » (*Ibid.*, page 11.)

Pour Kant, ce degré d'investigation semble définitif par rapport à la solution du problème des antinomies. Tout va s'expliquer par là. En effet, le pour et le contre des constructions les plus générales de la pensée humaine au sujet de ces problèmes cosmologiques ou de la synthèse objective à *priori* des choses vont découler de là. Mais comment ne pas voir ce que ces considérations, ce que cette citation, cœur de l'antithétique, comportent d'inexplicité et d'équivoque de par l'attitude philosophique systématique de Kant ? La série qu'il appelle à *parte priori*, sans limites, c'est-à-dire infinie, est, comme il le remarque immédiatement, une régression qui n'est jamais achevée, c'est-à-dire encore, ce qui nous paraît très juste, qui n'est que virtuellement infinie. Mais qu'est-ce à dire ? Si cette régression ascendante des conditions n'a jamais de fin, et que donc, de la sorte, elle soit considérée légitimement comme virtuelle, n'est-ce pas que quelque chose s'oppose à son arrêt, n'est-ce pas que cette synthèse doive être tenue en échec par quelque ordre oppositionnel ? Quel est cet ordre ? Tout d'abord, il doit être transcendantal, à *priori*, comme l'autre, puisque nous nous trouvons ici dans le domaine de la raison pure. Deuxièmement, n'est-il pas, cet ordre oppositionnel, moins virtuel que cette synthèse virtuelle ? N'est-ce pas parce que des conditions de conditions s'élaborent à l'infini que l'inconditionné synthétique demeure une infinité virtuelle ? Troisièmement, cet ordre oppositionnel, comme on vient de le voir, est une diversité infinie de conditions, donc précisément quelque chose de contradictoire de ce qui constitue le caractère unificateur de la synthèse. Or, pour Kant, et cela sans aucune justification dans son ouvrage, cet élément qui tient en échec, qui virtualise l'inconditionné synthétique, n'est pas contradictoire, et ne relève pas, à vrai dire, de la raison, laquelle continue d'être pour lui une forme à *priori* d'unité et de synthèse. Aussi, constitue-t-il l'antithèse, dans l'antinomie, laquelle contient « un principe de pur empirisme » (*ibid.*, page 46), alors que la thèse est constituée par un dogmatisme de la raison pure, puisqu'elle relève de la série qui possède un premier terme, de l'inconditionné, non plus virtuel, mais achevé, réalisé, en acte, dirions-nous. Mais comment, dans ce cas, comprendre, d'une part, que ce qui est du domaine de l'expérience, de l'empirisme puisse figurer dans une élaboration purement transcendante de la raison, et, d'autre part, comment admettre que ce qui n'est pas contradictoire et oppositionnel à la synthèse puisse en empêcher l'achèvement, puisse la virtualiser ?

Ces questions, Kant ne se les pose pas et n'a donc pas à y répondre. Elles sont cependant capitales. Si dans les constructions les plus hautes et libres de la raison pure, on retrouve la coexistence d'un principe de

diversification à l'infini virtualisant la synthèse et d'un principe, au contraire, de synthèse s'emparant de la multiplicité des conditions, dans l'inconditionné suprême, la nature de la raison, d'un côté, n'est-elle pas dans l'antagonisme d'une dualité contradictoire, et, d'un autre côté, trouve-t-on autre chose, un autre conflit, en descendant des sommets du concept transcendantal à l'intuition sensible la plus proche de l'expérience, ainsi que nous l'avons montré dans notre aperçu critique de l'esthétique transcendantale ? Ce qui se passe dans l'antinomie de la dialectique transcendantale se passe également dans l'expérience la plus directe. Et au criticisme du jugement synthétique à *priori* doit faire opposition, et une opposition existentielle, le criticisme d'une forme logique contradictoire qu'on pourrait appeler, dans le sens que nous avons accordé à ce mot, d'un jugement analytique à *priori*, lequel trouve son idée transcendantale la plus haute dans l'antithèse, dans le principe du pur empirisme de Kant, relevant de la série à *parte priori* sans limites ou de l'inconditionné synthétique rejeté à l'infini, c'est-à-dire virtualisé (virtualisé précisément par la diversité des conditions comme actualité antagoniste).

Mais Kant ne l'ayant pas saisi dans le plan des élaborations toutes proches de l'expérience, là où pourtant le conflit s'imposait le plus indiscutablement, il ne l'a pas davantage aperçu dans la dialectique transcendantale. Son attention, dans le but systématique, dogmatique, bien qu'il se soit justement dressé contre le dogmatisme, de faire de la raison le réceptacle non contradictoire de la synthèse, ne se porte que sur l'aspect virtuel de l'antithèse et sur l'aspect actuel de la thèse, sur la synthèse jamais achevée de la première et sur la synthèse faite de la seconde, et là s'arrête son investigation. Mais cela lui sert pour mener à bien toute sa construction critique, avec toute la puissance et la richesse philosophique qu'on lui connaît.

Les antinomies de Kant, répétons-le donc, loin d'infirmes nos études épistémologiques concernant les directives de sa pensée, ne font que les confirmer davantage. Elles ne nous apportent rien de nouveau. C'est pourquoi nous avons pensé qu'il était possible de les omettre d'un examen dont l'exposé devait être des plus généraux et des plus brefs — ce qui ne voulait pas dire que notre connaissance du kantisme l'était aussi — quitte à ce que les théories interprétatives, critiques et constructives que nous défendons dans notre livre fussent confrontées par le lecteur lui-même avec tout le point de vue philosophique kantien. De toute façon, nous sommes heureux, puisque l'occasion nous en a été donnée, d'avoir, croyons-nous, fortifié encore la teneur de ce chapitre par ces dernières pages.

CHAPITRE IV

Dualisme antagoniste et biologie.

LES ÉLÉMENTS D'UNE CONCEPTION NOUVELLE DE LA MATIÈRE DITE BRUTE
ET DE LA MATIÈRE DITE VIVANTE : NI DIFFÉRENCE DE NATURE, NI DIFFÉRENCE DE DEGRÉ, ENTRE ELLES, MAIS STRUCTURE DUALISTIQUE
INVERSE EN CHACUNE D'ELLES.

L'être vivant est en lutte contre le milieu et s'y adapte. Il opère donc un choix, d'un côté, et, de l'autre, il réagit adéquatement aux variations extérieures. Ainsi, le refoulement non seulement des éléments du dehors qui lui sont nuisibles, mais des réponses de ses organes multiples et différents qui peuvent le compromettre ou qui lui sont inutiles, joue un rôle de premier plan. Cette inhibition exige un choix, qu'il soit mécanique ou conscient, issu d'aveugles sélections ou intelligent. Ce choix implique des organes analyseurs, des sensibilités différenciatrices, des actes hétérogènes. Plus loin encore, il implique la négation, la rupture de contact, la solution de continuité. Certes, parmi le nombre des sollicitations extérieures, parmi le fouillis d'actions physico-chimiques, parmi la multiplicité mécanique des stimuli du milieu qui se pressent autour de l'être vivant, quelques-uns vont être acceptés, quelques réactions vont être permises, quelques réponses mimétiques vont avoir lieu. Mais même ces éléments, sans lesquels la différenciation semble s'arrêter dans sa marche qui nie, qui repousse, qui supprime, même ces éléments distingués, choisis, qui semblent, un moment, se conformer à l'A est A de l'attente, du besoin, ne sont pas plus tôt happés que leur identité est déjà soumise à une transformation rapide et continue ; elle est analysée par toutes les fonctions et tous les organes du métabolisme, soumise à un triage des substances qui la composent, réduite en mille particules, lesquelles, à leur tour, sont différenciées jusqu'aux molécules, et ainsi de suite. Entre l'action, la cause extérieure et la réaction ou l'effet interne, la quantité a varié en plus ou en moins ; elle n'est plus la même ; elle semble, plus que partout ailleurs, avoir été soumise à un dynamisme intensif. Contact et lien rompus entre deux enti-

tés qui tentaient de se prolonger l'une dans l'autre ; hétérogénéisation des données externes et des possibilités réactionnelles par des dynamismes, des moteurs analytiques (l'analyse ici dans son sens de pure différenciation, de suppression de lien entre attribut et sujet, et non pas de réduction d'un tout en ses parties, puisque la matière vivante ne réagit pas comme à l'égard des éléments constitutifs d'un ensemble) ; arrêt de la différenciation sur quelque phénomène dont l'identité est demandée, constatée, autrement dit, inhibition, maintenant, des dynamismes inhibiteurs et libération des dynamismes synthétiseurs, arrêt qui est non seulement, en tant que tel, une autorisation de l'identité du phénomène, mais une défense même de l'intégrité, de l'existence de son extensité par une extensité générale de la forme vivante, par le dynamisme du « tout » organique dominant les parties, qu'on appelle finalité ; appréhension de cette identité externe, et soumission aussitôt de sa synthèse à une synthèse progressive : nouvelle hétérogénéisation de son identité au sein de l'univers fermé que l'être vivant constitue, comme une sorte d'extensité virtuelle, enveloppante, normative ; enfin, destruction et rejet au dehors des éléments qui ont résisté aux transformations, aux métamorphoses exigées par les rythmes variés, les formes constamment changeantes de la matière en devenir ; tel est le spectacle que nous offre, au premier abord, le processus vital.

Que le métabolisme soit dirigé par quelque plan qui le transcende, que, contrairement au devenir des configurations ou des forces dites naturelles, dans la causalité desquelles c'est sous la différenciation des événements que se trouve, comme moteur, une quantité extensive toujours la même, que, contrairement, disons-nous, à ce devenir, celui des formes et forces dites vivantes possède une sorte d'extensité identifiante qui l'appelle, qui se trouve, en quelque sorte, au-dessus des variations, au lieu de se trouver au-dessous, et qui joue le rôle de fin synthétique de tous les moyens analytiques, une chose est indéniable, c'est qu'aussi bien le catabolisme que l'anabolisme, commencent par la différenciation, opèrent par hétérogénéisation assimilatrice et hétérogénéisation désassimilatrice lesquelles constituent le moteur même de leur intensité, et que c'est l'analyse, telle que nous l'entendons, qui permet ici l'arrachement au milieu, le développement de quelque chose qui ne lui soit pas homogène, la non-identité successive de la forme vivante, de sa naissance à sa mort, sa variété illimitée, les conditions particulières de ce qu'on appelle la vie.

Cela, certes, n'a pas manqué de frapper les premiers philosophes biologistes. Seulement, si l'identité n'était plus, en quelque sorte passivement derrière les phénomènes, tels des absolus statiques, elle semblait ici se trouver au delà, les appelant, comme cause finale. Et la synthèse régissait ainsi, eût-on dit, encore plus puissamment, les variations intensives les plus déroutantes. Les parties les plus humbles et les plus diverses consacraient leur labeur

et leur existence aux groupes les plus complexes, l'organe était créé par la fonction, la fonction collaborait à l'ensemble, constituant l'individu dont tout était régi par l'instinct de conservation : cet individu était enchaîné à l'espèce, l'espèce au genre. Rien ici n'avait de sens qu'en vue d'un plan, d'un type général, d'une identité au terme du devenir. Les différences étaient des accidents, quand elles n'étaient pas des moyens ; et comme le monde extérieur n'était perçu, retenu, rendu existant ou refoulé, par cette matière vivante toute imbibée de finalisme, qu'en fonction de celui-ci, tout sembla s'acheminer vers une cause finale qui ne pouvait s'arrêter qu'à Dieu, qu'à un platonisme objectif ou à un autre purement subjectif, l'un en accord avec la logique de l'identité révélée par le monde physique, l'autre s'élevant directement du criticisme kantien.



Malgré la perturbation que créait l'analyse, malgré les antagonismes et les variétés dont elle semblait maintenant être la source la plus active, une fois de plus on la rejetait au monde des apparences et on l'asservissait à une synthèse de plus en plus dictatoriale, bien que normative, téléologique.

Cependant, un examen plus attentif des faits naturels, l'excès souvent dérisoire des finalistes acharnés, l'apparition enfin des évolutionnistes portèrent un rude coup à cette explication bienheureuse.

La matière vivante, c'est la différenciation aveugle, c'est le passage de l'homogène à l'hétérogène, sans aucun plan, par sélection naturelle, par le triomphe hasardeux du plus fort, c'est le jaillissement des besoins les plus anarchiques et l'arrachement au déterminisme, c'est l'élaboration de mille libertés. La parole est maintenant aux physiologistes, à la cytologie ; le protoplasma contient-il autre chose, quelque chose de plus que sa matière physico-chimique ? Le mécanisme va-t-il pouvoir triompher du finalisme anthropomorphique ? La parole est également aux dualistes, aux penseurs qui sauront tenir compte de l'antagonisme du corps et de l'esprit, de la Nature et de l'âme, de la nécessité et du libre arbitre.

L'extensité élimine-t-elle, comme des déchets voués au néant, les hétérogénéités illusoire, auquel cas triomphe l'identité physico-mathématique ; l'extensité synthétique absorbe-t-elle toutes les intensités vitales anarchiques, auquel cas même les expériences finalistes sont englobées, avec leur identité psychologico-mathématique, dans la même identité métaphysique absolue ? Ou bien y a-t-il, en toute chose, un double courant antagoniste de déterminisme et d'indéterminisme, moteur d'un devenir où une troisième entité conciliatrice intervient et où se retrouve encore l'identité souveraine ?

De toute façon, la différenciation et la non-identité, avec l'apparition de la biologie, cessent d'être l'hétérogénéité passive de A et

de B, donnée par l'expérience brute, comme du temps de Kant, et non seulement constituent un processus dynamique, mais deviennent des facteurs spécifiques de la vie.

Néanmoins, la tendance à l'identité est si forte que l'on se refuse presque systématiquement à admettre qu'il pourrait bien n'y avoir là que pur conflit entre forces contraires. Ou bien la forme est l'aboutissement des changements, des mouvements de défense, des analyses pragmatiques, de toute intensité, et les sciences de la matière vivante révèlent l'activité des deux principes, celui de causalité et celui de finalité, lesquels, loin de se heurter, collaborent ; ou bien la forme vivante, quelle qu'elle soit, durable ou brève, et quelles que soient les multiples formes particulières qui la constituent, ne diffère en rien d'un colloïde, d'un cristal, d'un ensemble de la chimie organique, d'un échafaudage électronique quelconque même, et alors elle n'est qu'une forme de la même énergie qui se conserve et ne se perd jamais, sous toutes ses innombrables transformations.

L'esprit humain fuit ce qui lui est révélé le plus infailliblement, l'opposition pure, l'oscillation continuelle des contraires.



Ce sont, certes, les intuitions de Schelling et la métaphysique hégélienne qui ont eu la vision la plus nette de cet antagonisme, que les philosophes des siècles passés, jusqu'alors, comme les hommes de science, physiciens ou biologistes, avaient toujours passé sous silence, considérant notamment que l'homogénéité loin de se dresser contre l'hétérogénéité se l'assimilait ou était assimilée par elle, à moins qu'elles ne coexistassent, toutes deux, respectivement indépendantes, dans le plus embarrassant des parallélismes.

Mais, comme nous le disions plus haut, ces pensées dialectiques de Schelling et de Hegel ne mettaient, elles-mêmes, en évidence cette irrationalité ou, mieux dit, ce conflit du logique que pour le mieux abattre.

L'on commettait, et l'on commet encore, d'ailleurs, la grosse erreur de considérer les deux termes d'un rapport comme des réalités d'égale actualité. Si, cependant, il y a entre eux antagonisme, et cette connaissance peut être induite d'une expérience étonnamment vaste, aussi bien de la Nature que de l'entendement, rien n'existe évidemment que par rapport à quelque autre chose. Si donc une conciliation peut être découverte ou opérée, une réalité absolue, dans le sens le plus précis du terme, où plus rien ne demeure à l'état de simple possible, s'installe au cœur des choses, et c'est la dialectique hégélienne. Il se trouve, ainsi, une thèse et une antithèse qui constituent non seulement l'antagonisme le plus général auquel rien ne peut échapper, mais ce par quoi l'univers ne peut être qu'un refoulement réciproque de ses possibles : c'est pourquoi une synthèse est indispensable, troisième réalité qui les

intègre et qui permet à la fois d'entraîner l'oppositionnalité dans un véritable devenir et de donner à ce dernier la possibilité, pour ainsi dire, d'une descente du pur possible de l'antagonisme à une organisation susceptible d'actualité, même si cette actualité ne peut devenir absolue qu'au terme de ce devenir.

Seulement, si l'expérience, en effet, ne nous révèle jamais qu'une existence axiomatique des termes d'une opposition, il semble, également, que l'élément qui pourrait jouer un rôle de troisième terme synthétique se résolve, à son tour, en une relation entre d'autres termes, et ainsi de suite indéfiniment. De plus, la structure même de la pensée logique ne nous permettrait pas de leur accorder une autre valeur que celle d'un postulat momentané et pragmatique. Nous avons vu, en effet, que l'identité même est un rapport d'antagonisme existentiel entre ce qui veut demeurer comme tel et ce qui veut ou peut se nier comme tel (l'identité est A est A par rapport à A est non-A possible, et vice versa). S'il en est ainsi, devant quoi nous trouvons-nous ? Devant des ruptures ou des liens, indéfiniment. C'est là notre prison la plus indestructible et l'essence même de notre connaissance. Quand donc A est l'antagoniste de B, et que A et B se fondent, se lient d'eux-mêmes ou en C, par exemple, je ne fais que passer d'une non-identité à une identité. A, B et C ne sont pas des entités qui créent, comme on pourrait le croire, une thèse, une antithèse et une synthèse ; il n'y a pas de troisième terme possible parce qu'il n'y a pas de terme, et parce que A, B et C ne peuvent être et ne sont jamais pour nous que des liens ou des non-liens eux-mêmes. A et B antagonistes ne sont rien d'autre que cet antagonisme même. Ni A ni B ne constituent donc deux termes qu'un troisième terme C synthétiserait. A et B ne sont que cette non-identité et le terme C n'est en réalité que l'identité qui lui est oppositionnelle.

C'est un réalisme inexplicité — qui a d'ailleurs sa haute signification métaphysique —, lequel postule l'absolu et le mouvement qui en diffère, la matière et la force, la masse et l'énergie, les termes et les relations, qui empêche que l'on se rende compte qu'il n'y a jamais, pour nous, qu'oscillation indéfinie, et sans terme, de l'identité à la non-identité, et réciproquement. Les termes d'un rapport ne sont pas des entités en soi, mais l'activité même d'homogénéisation ou d'hétérogénéisation. Nous ne pouvons que remplacer un lien par une solution de continuité, une affirmation par une négation, et inversement. D'où viendrait et que pourrait faire là une troisième activité hégélienne ? Elle est rigoureusement inconcevable. L'antagonisme, qui est un antagonisme entre le dynamisme de thèse à antithèse et celui de thèse à thèse, épuise tout. La synthèse de Hegel n'est que le trajet transposé de thèse à thèse ; ce n'est pas un dynamisme conciliateur de deux dynamismes antagonistes, mais précisément l'un des dynamismes antagonistes. Si c'est, en vérité, une identité, une identification, elle est le terme antagoniste de la non-identité, de la différenciation. La lutte est

entre l'acte logique négatif de thèse à antithèse et l'acte logique affirmatif de la synthèse. Loin donc que la synthèse hégélienne soit une conciliation, c'est justement l'un des facteurs antagonistes du dualisme oppositionnel de l'énergie logique.

*
* *

Ce réalisme, dont nous parlions plus haut, postulé dans les termes d'un rapport, cette exigence d'invariants entre lesquels une relation puisse avoir lieu, provient, à notre avis, de deux sources. D'une part, du fait que les facteurs d'extensité ont été considérés longtemps comme des facteurs matériels, dans le sens le plus commun du mot, alors qu'ils ne sont pas moins énergétiques que les facteurs d'intensité auxquels ils s'opposent. Ainsi, la masse, le volume, etc., n'étaient pas saisis comme une tendance à la conservation, comme une énergie d'identité, mais comme des passivités, comme des absolus inertes, dénués de dynamisme. En même temps, l'on percevait bien entre eux des réalités différentes que l'on concentrait dans une notion de force, mais cette force semblait contenir un mystère dont il fallait se méfier, compromettant les aspirations de la rationalité identifiante, et l'on tentait, dès lors, de la réduire à une simple apparence ou de la vider de toute réalité au moyen d'une symbolisation mathématique. L'énergétique, la première, a reçu l'ébranlement de la révélation de cette constitution d'une énergie produit de deux facteurs bien délimités, dont le rôle n'était pas le même ; à cet égard, elle a jeté un doute fécond sur cette dualité : matière et énergie, dont les termes se suffisaient respectivement à eux-mêmes. Mais tout en considérant qu'une extensité et une intensité étaient nécessaires à la définition de l'énergie, elle a passé sous silence, n'ayant sans doute pas pu l'apercevoir, pour des raisons que nous exposerons plus loin, le caractère antagoniste de la nature de ces facteurs énergétiques.

D'autre part — seconde source du réalisme des termes d'un rapport —, cette stabilité, cette identité non dynamique de ces termes les faisait apparaître comme ce que l'on considérerait caractériser l'être même, lequel, comme tel, ne saurait ni se mouvoir, ni devenir, ni tendre à quoi que ce soit, ni se dresser contre quoi que ce soit. Et cela fut le résultat de l'anthropomorphisme suivant : en tant que matière vivante, en tant qu'individu vivant particulier, différencié et instable, nous sommes, comme nous le montrerons plus d'une fois au cours de cet ouvrage, davantage des processus d'intensité, des chutes constantes de potentiel, des dénivellations opérant des transformations incessantes que de l'extensité. La forme de l'individu, en effet, de l'espèce, du genre, l'hérédité, l'habitude, l'instinct, la synthèse biologique et psychique, en un mot la morphogenèse dans le sens le plus complet du terme, non seulement n'est pas le moteur unique de notre devenir, ni la fin de toutes nos opérations analytiques, mais, précisément, s'oppose à ces dernières.

Le passage, en quelque sorte, vers l'acte de l'hétérogénéité, le dynamisme différenciateur intensif ne tendent pas vers une totalité quelconque, ne sont pas les moyens de la construction de celle-ci, mais les facteurs de sa destruction. La variété des êtres vivants qui se heurtent entre eux, leur multiplication aveugle et principalement indéfinie, le développement imprévu de toutes leurs conduites sous les impulsions incohérentes, canalisées et bloquées, après coup seulement, par la sélection naturelle, leurs formes hétéroclites, dont l'étude contemporaine la plus minutieuse révèle le manque de plan, de finalité et les réduit à un hasardeux et instable équilibre *à posteriori* d'activités, pour ainsi dire, échouées, coincées, délimitées par de mécaniques couples de forces, tout cela ne constitue pas plus une énergie libre, relevant d'elle-même, qu'une énergie au service de la formation d'un type et obéissant à une organisation d'ensemble, mais plutôt une charge triomphante, jusqu'à une certaine limite, contre l'énergie antagoniste de conservation, contre l'extensité identifiante.

Aussi, ne croyons-nous pas que les organes de l'individu travaillent pour son élaboration, ni que celui-ci se consacre à l'espèce et l'espèce au genre. Nous ne croyons pas davantage que la causalité mécanique opère ici comme dans la matière brute, et que la morphogénèse ne serait qu'un simple épiphénomène. Dans les deux cas, on biffe d'un seul coup toute une face de l'univers. Nous avons la certitude que nous nous trouvons là devant des dynamismes antagonistes. L'espèce analyse, creuse, différencie le genre : l'individu rompt les liens de l'espèce ; chaque élément de l'individu est une négation et une différence de potentiel ; autrement dit, l'hétérogénéité intensive passe partout ici vers l'acte virtualisant l'homogénéité qu'elle refoule. Cela est si vrai, que plus un être vivant est évolué, plus il a la possibilité de rompre avec les chaînes du passé, moins il est serf du réflexe brut, cette sorte de pont, de constance entre lui et le monde extérieur, plus son système nerveux commande d'actions diverses, plus ses « analyseurs » (1) — dont Pavlov a si bien mis en évidence le rôle mécanique dans l'activité des animaux, en même temps que celui de ces inhibitions, dénuées de toute prévision, qui sont de véritables négations aveugles, des exclusions, des destructions n'obéissant à aucune finalité — sont complexes, plus l'intelligence remplace l'instinct en substituant à celui-ci une appréhension du multiple et une possibilité plus vive de choix, et plus l'empire de l'extensité, quelle qu'elle soit, tropisme, automatisme, milieu, groupe, est faible. Qui n'a pas remarqué que la vie manifestait l'intensité de la force hétérogène, qu'elle était l'épanouissement le plus libre des désirs particuliers, des mouvements neufs, des impulsions spécifiques et négatrices non seulement par rapport à tout l'univers qui les entoure, mais par rapport à elles-mêmes ? Ne constatons-nous pas, en nous, que l'instinct de

(1) Voir I. P. Pavlov, *Les réflexes conditionnels*, p. 274 (F. Alcan, Paris, 1927).

conservation est là pour inhiber le développement aveugle des tendances, et réciproquement ?

Toutes les explications qu'on a émises des fonctions et organes d'un être vivant au moyen du seul principe de conservation ont échoué, sans que cet échec signifiât l'anéantissement des faits impliquant conservation, défense, continuité. C'est que ni le dynamisme d'identité ne conditionne le dynamisme de différenciation, ni celui-ci celui-là, sinon par l'antagonisme qui les lie tous deux et qui est la structure même de leur existentialité.

Cet antagonisme est le même au sein de ce qu'on appelle la matière inorganique qu'en celui de la matière vivante, et épuise celle-là aussi totalement que celle-ci. Seulement, comme nous le verrons plus loin, dans chacun des complexes respectifs de ces deux facteurs énergétiques constituant les deux ordres respectifs de phénomènes — le naturel et le vital —, ce n'est pas le même facteur qui triomphe de l'autre. L'hétérogénéité analytique, la rupture du lien, la différence de potentiel, le changement pur, l'intensité négatrice dominant, dans la matière vivante, les forces de conservation du *même*. Celles-ci sont refoulées au fur et à mesure que la vie se développe, et elles se réfugient, ainsi, dans une potentialité qui nous semble, de la sorte, statique, tel un devoir être immuable. Comme nous ne connaissons que ce que nous inhibons et non pas le dynamisme inhibiteur que nous sommes, dynamisme inhibé qui n'est pas étranger à celui qui inhibe — deux réalités étrangères ne sachant que s'ignorer rigoureusement —, mais de même nature, et précisément pour cela, et parce qu'oppositionnel, susceptible de connaissance (nous exposerons ce point de vue dans notre théorie de la connaissance), comme nous ne connaissons que ce contre quoi nous nous dressons (connaître, c'est virtualiser), dans notre nature quantitative, où commande la rationalité négative de non-identité, le facteur inverse d'extensité nous semble absorber non seulement toute l'énergie mais l'existence même. Aussi, en le projetant au delà des phénomènes sensibles, derrière cette expérience de nos organes vitaux différenciateurs, sommes-nous tentés de lui accorder une absoluité d'autant plus dénuée de dynamisme qu'il est plus puissamment refoulé. C'est là, cet anthropomorphisme dont nous parlions tout à l'heure, et la raison, d'ailleurs, de cette course, plusieurs fois millénaire, édifiancée et incompréhensible, à l'identité.

Ce n'est pas que nous considérions, dans notre hypothèse de la constitution de la matière vivante, que l'intensité dominerait d'une façon, en quelque sorte, indéfectible. Il y a au sein du devenir, — c'est pourquoi il y a devenir — une oscillation continuelle des pouvoirs antagonistes. Mais ce qui fait que cette série phénoménale dite vitale se distingue de la série dite de la matière brute, c'est le nombre plus grand de victoires remportées par l'intensité sur l'extensité : il s'agit là d'une domination statistique.

Les inductions de certains biologistes contemporains, américains

et russes (Woodruff et Metchnikoff, en particulier), illustrent étonnamment notre point de vue. Des expériences considérables sur les Infusoires ont permis d'émettre l'hypothèse d'une mort, conséquence, comme dit G. Bohn, de la monotonie des excitations. « Ainsi, écrit-il, (1) des greffes qu'on transplante souvent, des Infusoires dont on change souvent le milieu nutritif, vivent indéfiniment, restent jeunes indéfiniment. Les êtres vivants, pour vivre, pour rester jeunes, ont besoin de changements. *La monotonie affaiblit les activités vitales*, tue les êtres vivants. D'après Boldyreff, de Kazan, sous l'influence d'une alimentation monotone, les sucs digestifs deviennent moins abondants et moins riches en ferments. De même, des excitations monotones conduisent les animaux les plus sensibles à l'insensibilisation complète (Bohn, 1916). — La fécondation, qui introduit une substance étrangère dans l'ovule, est une cause de rajeunissement. De même la conjugaison de deux Infusoires les rajeunit. — L'immunité, qui rend les organismes insensibles vis-à-vis de substances et de corps étrangers, peut les sauver d'une mort immédiate, accidentelle, mais qui sait si elle n'est pas une cause de dégénérescence sénile, de mort plus ou moins lointaine, par le fait même qu'elle soustrait les organismes à des excitations étrangères, souvent favorables à l'activité vitale. » Que l'on confronte également nos conceptions philosophiques générales avec les hypothèses du chimiste genevois, le professeur A. Pictet, dont parle G. Bohn dans le même livre précité. « Pictet, écrit ce dernier, fait remarquer que les composés organiques, si nombreux, ne présentent que deux types de structures seulement : chaînes ouvertes ou chapelets, anneaux (composés cycliques... Or, dans toutes les plantes, tous les produits de désassimilation énumérés se trouvent être des composés cycliques, alors que les matériaux de nutrition sont des composés à chaînes ouvertes. » (2) Ce choix de l'individualité vivante dans le milieu où coexistent ces deux types contraires de composés, n'est-il pas significatif au plus haut point ? « A. Pictet, continue d'écrire G. Bohn, va jusqu'à admettre que lorsque le protoplasma meurt, les albumines qui le constituent subissent la cyclisation. La cyclisation serait un processus de mort. » (3) Nous ne saurions assez attirer l'attention sur ces hypothèses biologiques : nos développements ultérieurs y reviendront souvent et en dégageront toute la profonde signification. Fermer une chaîne ouverte, n'est-ce pas opérer une réversibilité et n'est-ce pas obéir à un dynamisme extensif ? Au contraire, rompre une chaîne fermée, opérer une irréversibilité, n'est-ce pas engendrer le changement, l'hétérogène, n'est-ce pas relever de l'intensité ?

Que nous considérions que l'intensité ou l'hétérogénéisation domine dans un devenir d'événements et que l'extensité ou l'homogénéisation

(1) G. Bohn, *La Forme et le Mouvement*, p. 57 (Alcan, Paris, 1921).

(2) *Ibid.*, p. 58.

(3) *Ibid.*, pp. 58-59.

générisation y domine en un autre, nous n'entendons pas par là qu'il y aurait, d'un côté, un courant vital et, de l'autre, un courant physico-chimique. Selon nous, ni l'un ni l'autre ne sauraient exister dans une parfaite indépendance et relever d'une réalité propre ; tous deux, de même nature quantitative, coexistent solidairement de par précisément leur existentialité oppositionnelle. M. H. Bergson, dans son *Evolution Créatrice*, a eu le sentiment vague des thèses que nous soutenons, en sa conception de l'espace qui serait un courant inverse de celui de la durée. Mais, soit qu'enchaîné par toutes ses doctrines précédentes, il n'ait pas aperçu qu'un courant ne pouvait être que de la nature de celui contre lequel il s'inverse, ce qui, d'ailleurs, eût impliqué l'écroulement de sa distinction entre la durée qualitative et l'espace quantitatif, fondement de toute sa philosophie, soit qu'il n'ait pas tenu compte de l'impossibilité métaphysique de postuler une qualité et une quantité qui pussent se dominer réciproquement, d'une façon ou d'une autre, pour lui, l'élan vital demeura toujours une liberté créatrice qualitative s'arrachant progressivement à une nécessité morte, spatio-temporelle. Si nous croyons, à notre tour, que le changement, l'hétérogénéité intensive, l'analyse quantitative peuvent caractériser le monde biologique, nous n'en excluons pas l'extensité, l'homogénéité synthétique ; mais ces deux sens opposés de la phénoménalité quantitative constituent également le monde physique. Ces deux univers — de la Vie et de la Nature — ne diffèrent que de par l'actualité statistique et peut-être asymptotique de l'un des deux facteurs antagonistes qui les constituent.

Si bien que l'on peut considérer que la différenciation intensive du monde physique, de la causalité efficiente de l'objet, laquelle ne semble qu'une apparence de l'expérience sensible, constitue notre réalité, en tant que nous sommes sujet, vie, mouvement évolutif, etc., et que notre identité logique normative, virtuelle est la réalité du monde extérieur. Autrement dit, nos réalités potentielles sont les réalités actuelles du monde sensible, et les réalités potentielles du monde sensible sont nos réalités actuelles.

Une matière phénoménale, quantitativo-logique, initiale, bien que peut-être asymptotiquement initiale, dans laquelle auraient coexisté, avec une égale puissance, aussi bien l'hétérogénéité de la cause et de l'effet que leur homogénéité, autrement dit, une matière phénoménale, statique, bien que constituée par une identité et une non-identité dynamiques, mais en puissance au même degré toutes deux, matière phénoménale source, en sa double virtualité, du devenir comme tentative de sa propre actualisation, une matière semblable se serait différenciée, à un moment donné, en une matière dominée par la cause efficiente, c'est-à-dire par l'identité, et une matière où celle-ci, sous forme de cause finale, est dominée par la non-identité intensive, engendrant ainsi la matière dite brute et la matière dite vivante.

Notre étude, dans le deuxième volume du présent travail, des rap-

ports de notre phénoménalité intelligible, à immanence de conflit logique, avec l'affectivité, nous montrera que, bien que cette double spécialisation des complexes intensité-extensité soit dénuée de toute connaissance autre que celle de ces complexes eux-mêmes, connaissance n'appréhendant jamais qu'alternativement comme une sorte d'hémisphère des monades en devenir qu'ils forment, le caractère dominant, intensif ou extensif, de celles-ci, n'est pas dû à un pur hasard : c'est précisément l'antagonisme des rationalités immanentes virtuelles que ces complexes fuient mécaniquement, car il semble que les rationalités qui s'actualisent ainsi soient des refoulements de la douleur. Comme nous l'avons vu, l'on est aussi rationnel dans l'affirmation que dans la négation, dans l'identité que dans la non-identité. Mais l'existentialité de ces deux quantités antagonistes est fonction de cet antagonisme même ; à dynamisme égal, paralysie égale et réciproque de leur action. Cette inhibition, en quelque sorte interne, du devenir logique, semble permettre la présence de l'affectivité, du « contenu » qualitatif : les facteurs expulseurs de l'affectivité, c'est-à-dire les rationalités inverses, s'inhibent réciproquement, et c'est la crise, l'inquiétude, la douleur.

Tout se passe donc comme si la matière inorganique, d'un côté, et la matière vivante, de l'autre, avaient réussi à éviter cette crise par la constitution de complexes dans lesquels soit l'homogénéité soit l'hétérogénéité transcenderait cette arationalité. Aussi bien en analysant qu'en synthétisant, l'intelligibilité évacuerait de la qualité douloureuse ; ce qui inhibe cette possibilité de refoulement, c'est un pouvoir d'analyse égal à un pouvoir de synthèse, coexistant avec la même force.

De cette façon, un être vivant, quel qu'il soit, si par ses organes analyseurs et ses pouvoirs d'inhibition, qui sont de véritables moyens de détruire l'excitation, de réduire A au non-A, n'agit, en fin de compte, ni au nom d'une causalité physique ni au nom d'une finalité quelconque, mais se dresse contre l'identité, si, en différenciant, en opérant de continuelles ruptures, en ne vivant que de chute en chute énergétiques, en analysant ainsi sans cesse et sans raison, en changeant indéfiniment de forme, mécaniquement, pour ainsi dire, aveuglement, c'est contre l'homogénéité qu'il s'élève, c'est qu'il évite, par là, le conflit inhérent à son double dynamisme logique, conflit paralysant qui le mettrait à la merci de la souffrance.

Mais, du même coup, nous sommes obligés de supposer que la matière inorganique elle-même, par l'identité qui s'actualise en elle, obéit aux mêmes impulsions de défense à l'égard de l'affectivité. La synthèse qui agit en nous, car le rythme de l'extensité et de l'intensité est fait d'oscillations, bien que les victoires de celle-ci dépassent en nombre les victoires de celle-là, la synthèse, dont nous faisons constamment l'expérience psychologique, nous édifie assez sur son rôle inhibiteur des possibilités de jaillissement, apparemment *ex nihilo*, de la souffrance. Qu'évitons-nous, en effet, aussi

bien par l'analyse que par la synthèse ? Le conflit des deux, c'est-à-dire l'état où chacune inhibe l'autre. Car en présence d'une affectivité douloureuse physique ou morale, nous nous en dégageons, tant par un dynamisme analytique que par des coordinations synthétiques. Selon le tempérament, selon l'ambiance, selon le moment, l'effort d'une identification, d'un continu extensif, s'étendant aussi bien sur le corps que sur ma personnalité morale, peut déterminer un malaise, une angoisse, une douleur s'il se heurte à des éléments qui veulent la différenciation, à des tendances d'éclatement, de rupture, de libération des intensités. Comme nous le verrons dans la partie de notre livre consacrée à l'affectivité, c'est l'impossibilité d'une rationalité ou de l'autre d'agir qui crée l'inquiétude ou l'affectivité du doute, et plus bas encore, la douleur même de la crise. Mais sitôt que, par exemple, la forme identifiante domine, petit à petit, le conflit, une béatitude se manifeste par la volupté soit de la résignation soit de la sérénité de l'ordre qui revient. Inversement, les tendances destructives éclatent-elles et le dynamisme intensif négateur et hétérogénéisant s'empare-t-il de la situation, que la douleur s'écoule, semble-t-il, aussitôt par la joie de la décharge, par l'exubérance du mouvement, par la liberté d'une anarchie, par la soif de continuel changements s'apaisant en broyant tout ce qui semble se figer ou vouloir continuer dans le *même*.



Le morbide, la maladie, jusqu'à la mort, contiennent tous les degrés du normal à l'anormal. Entre celui-ci et celui-là, il n'y a pas de différence de nature ; aujourd'hui, tout le monde est d'accord sur ce point. Mais nous dirons que si l'on veut s'exprimer en termes d'équilibre, c'est le pathologique qui s'approche davantage de celui-ci que le normal. Nous entendons par là que c'est par l'équilibre des forces antagonistes se paralysant ainsi elles-mêmes, arrêtant donc le devenir logique, nous livrant, en quelque sorte, au présent pur de l'affectivité douloureuse, qu'apparaît ce qu'en termes pragmatiques nous désignons comme anormal, et ce qui est effectivement une défaillance des mécanismes qui nous constituent. Tant que l'analyse, tant que la synthèse opèrent et dominent chacune respectivement et à tour de rôle, il y a normalité, pour nous, en tant que fonction du devenir tel que nous l'avons défini. Mais, nous dira-t-on, il arrive que l'excès de l'une ou de l'autre apparaisse comme la cause de la maladie, comme le morbide même. Ainsi, une anarchie trop grande dans les fonctions, ou au contraire, une sclérose, un engourdissement, une spatialisation souvent trop tenaces, restant trop sourds aux nécessités du changement, déterminent l'anomalie. Seulement, remarquons qu'il ne s'agit jamais là d'un seul de ces dynamismes ; ce n'est pas le développement libre d'un seul de ces antagonistes, comme dans le vide, qui crée notre pathologie. Il y a toujours en présence — les physiologistes et les

biologistes l'ont assez remarqué — une différenciation inadéquate soit au monde extérieur soit à la réalité interne, de même qu'une persévérance de l'identique, dans d'autres cas, désadaptée à quelque état de choses contraire. C'est, ou bien la forme biologique qui se trouve, à l'intérieur même de l'être vivant, en lutte trop forte, trop égale avec des processus évolutifs différenciateurs, lutte qui témoigne du refoulement, de la difficulté de passer à l'acte de cette forme, de la déchirure en deux camps du flux phénoménal, et nous avons là un cas de difficile ou défectueuse adaptation interne, ou bien le complexe vital, dominé par l'un des facteurs énergétiques, en lui-même, normal, qui se bute à un milieu, à un objet extérieur, à « l'autre », à leur tour, complexes des mêmes facteurs, mais dans lesquels domine précisément le facteur antagoniste de celui qui commande dans le premier, et la crise, le conflit, l'équilibre paralysant s'élabore.

Non seulement cela est exact des maladies dites du corps, mais la pathologie mentale nous en fournit de nombreuses illustrations. Ainsi, l'on a nettement mis en évidence comment le délire, l'hallucination étaient des processus appelés de défense, parce qu'ils apaisent l'angoisse, en quelque sorte sans raison, de certains malades, dans la démence précoce notamment. De même, croyons-nous, le rigide, le spatial de la schizophrénie, d'un côté, le changement, la négation rythmique d'un état par l'état inverse, dans la cyclothymie, d'un autre côté, peuvent également être considérés comme des mécanismes de défense. A cet égard, ils opèrent en chacun de nous ; et certains psychiatres hardis n'ont pas manqué de s'apercevoir que tous les esprits, aussi normaux qu'ils fussent, pouvaient rentrer dans l'une ou l'autre des catégories de cette classification. Mais, d'autre part, ils ont éprouvé une grosse difficulté à délimiter avec exactitude les maladies mentales qui en relevaient. C'est que, sans doute, le processus cyclothymique ou le processus schizophrénique, chez certains déments, n'était pas assez fort pour dominer celui qui s'y opposait et qu'ainsi l'antagonisme de la crise s'y installait : et il était tel précisément parce qu'il reculait, parce qu'il perdait de sa force et qu'ainsi le malade s'adaptait plus difficilement et à l'extérieur et à l'intérieur, l'extérieur et l'intérieur devant correspondre à nos exigences existentielles de déséquilibre. (Voir à ce sujet notre chapitre consacré à la pathologie mentale, dans notre troisième partie, tome II.)

★★

Le problème même de l'adaptation nous apparaît, ainsi, sous des aspects inaccoutumés. Un être vivant n'obéit pas à la nécessité de faire triompher un type hypothétique, une finalité obscure, en vue de quoi il changerait. Il n'est pas non plus un pur processus d'aveugle différenciation se traçant une route à travers une aveugle identité, inertie, rigidité de la loi, avec laquelle il

n'aurait rien de commun. S'adapter, c'est permettre le triomphe de l'un ou de l'autre de ces courants antagonistes qui sont aussi bien lui que le milieu qui l'entoure, c'est éviter la crise ; et à ce titre, la vie, d'un côté, et la mort, de l'autre, sont également des organisations d'adaptation ; la maladie seule s'y oppose.

S'il y a donc une matière vivante, c'est qu'il a fallu fuir dans l'intensité ; s'il y a une matière physico-chimique, c'est qu'il a fallu fuir dans l'extensité. L'une et l'autre de ces matières contiennent les mêmes facteurs, possèdent la même constitution quantitativo-logique ; leur existentialité est fonction du même dualisme antagoniste, mais c'est par l'une ou par l'autre que s'opère la fuite du conflit.

Ce que la matière brute perd en intensité, ce qu'elle inhébe et virtualise, la matière vivante le gagne et le réalise, et ce que celle-ci perd en extensité, celle-là tente de l'actualiser.

En s'adaptant, il s'agit donc, afin que le conflit soit conjuré, devant une extensité, de dresser une faible intensité, ou d'amener une extensité devant une plus forte intensité susceptible de s'en emparer. Et c'est ce que fait le métabolisme. C'est aussi ce qui explique la reproduction, le passage à des formes neuves, où l'hétérogénéité se réfugie indéfiniment, sous le couvert d'une identité potentielle adéquate à celle du milieu. C'est ce qui pourrait peut-être expliquer le phénomène de la mort, lequel, comme ont essayé de le démontrer plusieurs biologistes contemporains, notamment Georges Bohn, ferait son apparition au moment où l'organisme ne pourrait plus changer.

Mais la vie et la mort ne constituent pas des processus aussi rigoureusement séparés. Les deux chevauchent l'un sur l'autre. Que nous mourions tout le temps, qu'il y ait constamment formation d'ordres phénoménaux de la famille de ceux caractérisant l'expérience physico-chimique, qui ne s'en est pas aperçu ? Toutes les habitudes, tous les automatismes, tous les mécanismes d'actualisation à base de logique identifiante, autant physiologiques que spirituels, ne révèlent-ils pas que ce processus de la mort coexiste en chaque lieu et à chaque moment avec celui de la vie ?

Mais ce qu'il est avant tout nécessaire d'éviter, c'est que la mort et la vie ne s'inhibent, en quelque sorte, réciproquement.

Nous avons vu plus haut que la forme, l'intégrité de l'individu, de l'espèce, etc., constituaient l'un des facteurs antagonistes inhérents à la matière vivante ; mais le principe évolutif d'hétérogénéisation indéfinie, de changement aveugle était non seulement l'autre facteur antagoniste, mais le passage à l'acte de celui-ci, moteur caractéristique de l'être vivant. Et de notre hypothèse résultait que loin que ces deux tendances contraires collaborassent à l'édification du système vivant, ce système était la résultante de leur opposition, l'équilibre instable, toujours à vrai dire oscillatoire, où l'intensité l'emporte statistiquement sur l'extensité.

L'état pathologique, dans cette conception, est déterminé par l'affaiblissement de ce facteur dominant, opérant cet équilibre en quelque sorte dissymétrique, si bien que le dynamisme antagoniste se dévirtualise, statistiquement bien entendu ; il entraîne ainsi le système vers sa destruction, en tant qu'il tente d'égaliser les forces antagonistes qui le constituent, en tant qu'il désagrège l'équilibre dissymétrique fondé sur la réalisation d'un potentiel au détriment de l'autre, et qu'il élabore un équilibre symétrique des dynamismes, pure crise des potentiels. Lorsque, donc, dans une affection du corps ou de l'esprit, il semble que l'intégrité de l'organisme se réveille pour sauvegarder l'être vivant, que des fonctions apparaissent dites de défense, qu'enfin tout collabore à la signalisation de ses droits menacés et à la lutte pour leur triomphe, si bien que l'on croit communément que les innombrables démarches de cet être vivant sont, alors, soumises à la cause finale de sa conservation comme être vivant, en réalité, c'est l'identité, la forme, l'extensité qui augmentent en actualité, qui descendent de leur virtualisation refoulant l'activité du principe évolutif antagoniste.

Il y a maladie parce qu'il y a duel, conflit entre l'identité de la forme, gagnant du terrain, et la non-identité du changement qui en perd. Aussi, cet état ne saurait-il se prolonger outre mesure : on guérit ou on meurt, l'identité est virtualisée de nouveau, autant que possible, l'hétérogénéisation peut s'actualiser sur la potentialisation de l'homogénéité (comme ce mécanisme est toujours oscillatoire et toujours dans le « plus ou moins », on est toujours plus ou moins malade), ou bien, dans sa descente du haut, pour ainsi dire, de sa virtualité, l'identité dépasse-t-elle la crise et refoule-t-elle l'intensité, laquelle commence à se potentialiser, dès lors, à la place de celle-là, et c'est le cycle de la mort, c'est-à-dire de la matière inorganique, soumise aux lois physico-mathématiques, qui se substitue au cycle des phénomènes dits vitaux.

Mais l'important, c'est de dompter le conflit, la possibilité d'une inhibition réciproque des deux rationalités antagonistes, immanence logique de tout l'*exister*. On peut donc dire que l'on vit ou que l'on meurt pour s'arracher à cet antagonisme ; antagonisme qui, comme nous le verrons dans notre troisième partie, semble seul permettre l'apparition de la souffrance.

CHAPITRE V

La dualité contradictoire du discontinu ; le continu des dynamismes antagonistes.

DÉTERMINISME, INDÉTERMINISME, ADÉTERMINISME

Ces arrêts du devenir, qu'engendre le conflit, deviennent précisément d'autant plus rares et plus difficiles que les systèmes en équilibre dissymétrique s'affermissent davantage par la force de continuité de l'un des principes antagonistes.

Car la discontinuité n'est inhérente ni au dynamisme de l'identité ni au dynamisme de l'hétérogénéité.

Il semble que cela aille de soi en ce qui concerne l'extensité homogène. Mais peut-il en être de même de l'intensité hétérogène ? En effet, l'intensité, telle qu'elle se manifeste dans les phénomènes énergétiques, plus particulièrement et plus précisément dans ceux de l'univers physique, est toujours provoquée par une chute, une dénivellation, une différenciation des niveaux quantitatifs. N'est-ce pas là une discontinuité qui préside à son actualisation ? De plus, ces différenciations, ces ruptures semblent être l'intensité même. Ou bien ces chutes de potentiel créent l'intensité, et l'on mesure son degré, sa grandeur à la capacité que possède l'énergie d'opérer de ces chutes ; mais, dans ce cas, l'intensité est aussi discontinue que le dispositif qui l'a fait apparaître. Ou bien, et alors l'explication est plus logique, il existe, au sein même de l'énergie qu'on s'acharne à considérer comme *une*, une source énergétique inverse de l'extensité maintenant cette énergie dans l'homogène, source inverse qui rompt celui-ci et qui serait toute l'intensité. Détruisant un continu, il semble, à en juger par ses effets, qu'elle soit cette partie ou cet aspect de l'énergie qui entraîne sa discontinuité, qu'elle soit une sorte d'explosion.

Remarquons, tout d'abord, que ces différences de niveau, entre lesquelles chute l'énergie intensive, sont elles-mêmes des extensités, sont taillées, pour ainsi dire, dans la même quantité extensive. C'est le passage d'un niveau à un autre qui signale la quan-

tité intensive, le mouvement de transformation : la forme initiale et la forme finale, en tant que telles, demeurent des extensivités actuelles, avec des virtualités plus ou moins grandes de transformation réalisable, une fois ces extensivités arrachées à leur force d'inertie, à leur possibilité de se maintenir identiques à elles-mêmes.

De l'autre côté, dans la pure réalité logique, la rupture de l'identité l'acte, en dernière analyse, de nier ne semble pas plus discontinu que l'acte d'affirmer. La pensée logique, comme nous l'avons rappelé plus d'une fois, possède le pouvoir de s'affirmer et de se nier. L'un et l'autre, en tant que tels, sont des dynamismes qui ne révèlent aucune discontinuité perceptible ou concevable en eux. Mais la pensée logique même, en tant que potentialité de ces deux actes contradictoires, antagonistes l'un de l'autre, en tant que tous deux coexistent, comme possibles inverses, en elle, témoigne cependant d'une discontinuité, non seulement qui lui est immanente, mais qui est toute sa constitution.

Or, nous avons vu que l'hétérogénéité de l'intensité n'était pas une série construite de natures indépendantes ni d'échelons extensifs : c'est un mouvement de différenciation qui est une constante négation de ce qui veut demeurer le *même*, une rupture continue qui, en somme, se suffit à elle-même en tant qu'élan de rupture.

L'analyse véritable, avons-nous dit, telle qu'elle se manifeste dans le dynamisme intensif, n'est pas la recherche d'éléments différenciés, mais une force de différenciation, de négation du *même*, à laquelle l'extensivité oppose constamment des obstacles, aussi loin que soit poursuivie cette démarche de différenciation, précisément parce que c'est là un dynamisme fonction de son antagonisme constitutif.

L'intensité est le passage même d'un élément, nié en son identité, à un autre élément que lui oppose l'extensivité et contre lequel ce « passage » se virtualise. Dans ce pur passage, il y a continuité, et telle que les grandeurs extensives ne sauraient la mesurer ; ici, l'extensivité virtualise son continu. Aussi, semble-t-il, maintenant, de ce point de vue, que ce soit l'extensivité qui contienne la discontinuité et l'intensité qui soit un dynamisme continu.

Mais ce n'est pas seulement parce que l'extensivité se virtualise dans l'apparition de l'intensité que celle-ci n'est pas mesurable par celle-là. L'intensité semble changer sans cesse, et par rapport à elle-même, cependant que l'extensivité englobe tout ce qui lui est identique. La divisibilité et l'additionnabilité de cette dernière ne prouvent pas sa discontinuité constitutive, mais, au contraire, son identité qui s'étend d'une chose à une autre. L'intensité, ainsi, est une continuelle non-identité par rapport à elle-même : l'extensivité est une identité continue par rapport à « l'autre ».

Aussi, deux intensités ne peuvent-elles s'ajouter comme s'ajoutent deux grandeurs extensives. Deux températures égales ne font pas une température double.

Et l'intensité et l'extensité sont, à vrai dire, des dynamismes continus, en tant qu'envisagés, idéalement, comme indépendants l'un de l'autre. La discontinuité, cependant, est inhérente à leur existentialité, puisqu'ils ne peuvent exister que l'un par rapport à l'autre, l'un opérant sur l'autre, et qu'ainsi ils se « discontinuïsent » réciproquement, si bien que cette discontinuité est la marque même de leur existence. Les différences, grâce auxquelles il y a des transformations d'énergie, grâce auxquelles quelque chose se passe, comme disent les physiciens, ne sont ni l'œuvre proprement dite de l'intensité ni celle de l'extensité, mais de l'intersection des deux dynamismes, continus principiellement, qui se heurtent. Il y a une discontinuité qui est provoquée par l'arrachement de l'énergie à son extensité identifiante, arrachement dû à l'intensité, continue en elle-même ; il y a une discontinuité provoquée par le blocage de l'énergie dans une nouvelle identité, arrêtant la domination de l'intensité, blocage qui est un dynamisme de permanence, continu en lui-même, malgré sa limitation.

S'il n'y avait pas de différence de potentiel, il n'y aurait guère d'énergie saisissable, mais s'il n'y avait pas d'énergie extensive, comment y aurait-il possibilité pour des niveaux, qu'est-ce qui pourrait constituer la chose susceptible précisément d'être rompue afin qu'il y eût transformation ?

Ainsi, la synthèse, qui semble souvent une concentration, donc, en quelque sorte, un amassement limitatif et, par là, créateur de discontinuité, du moins creusant entre les choses qu'elle synthétise et le reste une solution de continuité, n'est en réalité qu'une extensité, à développement centrifuge, qu'une identité, s'étendant et se rapportant constamment à « l'autre », qui ne porte pas en elle le principe de son arrêt, de sa limitation, de sa limitation extrinsèque, bien entendu, car l'identité, comme nous le verrons, est une limitation illimitée, un continu principiellement infini de finitude. En elle-même, par conséquent, la montée du particulier au général (ne pas la confondre avec le passage du concret à l'abstrait) est indéfinie. C'est le courant inverse de descente du général au particulier, trajet de l'analyse, qui, non seulement la limite, mais la fragmente, avec une actualité plus ou moins accusée, tout au long de son développement.

De même, l'analyse, qui semble un éparpillement, une dissociation, et donc une énergie comportant en elle-même le principe de la discontinuité, est en réalité un développement centripète extérieur, pour ainsi dire, aux éléments discontinus qui sont son œuvre cependant. Sous la destruction de l'identité synthétique, on ne retrouve que des éléments qui sont encore, comme nous l'avons dit plus haut, des extensités synthétiques ; et si l'intensité analytique peut continuer, elle ne consiste que dans la négation et la

rupture de ces extensités, et ainsi de suite. Tout l'effort, continu en lui-même, porte sur une extensité de plus en plus petite, dernier fragment de l'extensité.

Mais que ce soit celui d'une analyse ou celui d'une synthèse, le dynamisme, principalement, est continu, bien que sa nécessaire discontinuité est la constitution même de son existentialité.

De ce que donc l'intensité analytique, allant du général au particulier, négative, non-identique, centripète, se bute à des éléments extensifs, que ceux-ci une fois détruits, d'autres se précipitent à sa rencontre, et ainsi de suite, non seulement il ne faut pas conclure à la discontinuité de son dynamisme, mais il faut voir dans cette discontinuité les oppositions à sa libre continuité et une preuve de plus de sa constitution essentiellement continue, aussi virtuelle ou aussi actuelle qu'elle le soit. Et de ce que la synthèse extensive centrifuge et, pour ainsi dire, inductive, puisqu'elle va du particulier au général, étreint des hétérogénéités, il faut se garder d'y voir une collection, une association, un amas de discontinuités ; elle n'est que le dynamisme homogénéisant, détruisant toute dénivellation ; et là, Kant a vu on ne peut plus juste.

*
* *

La discontinuité est ainsi immanente à l'existentialité logique, au dualisme antagoniste, mais elle est transcendée par les termes, les forces de celui-ci. Plus le continu intensif domine, notamment, ou plus le continu extensif, inversement, est le facteur dominant, et plus la discontinuité se virtualise avec son irrationalité, plutôt, selon notre expression, son *arationalité*, par là même. Plus, au contraire, les continus extensifs et intensifs s'inhibent, de par un dynamisme de force égale, et se potentialisent ainsi tous deux réciproquement, en un équilibre symétrique, et plus la discontinuité s'actualise.

C'est pourquoi les deux continus ne peuvent exister avec une égale réalité, dans la même forme existentielle ; c'est pourquoi il ne peut y avoir qu'un déterminisme extensif ou un déterminisme, qu'on nous appellerions plutôt un indéterminisme, intensif, qui agisse. Or, toute existence, toute quantité d'énergie est le produit des deux facteurs d'extensité et d'intensité ; elle se fonde donc sur l'inhibition réciproque et alternative de ce déterminisme et de cet indéterminisme. Tout système physique, ainsi, de même que toute pensée logique, sont des phénoménalités hybrides : on peut dire qu'elles reposent sur un pilier plus ou moins réel et sur un pilier plus ou moins virtuel, qu'elles sont faites, existentiellement, de réalité et de rêve, sans jamais pouvoir être une réalité ou un rêve, condamnées qu'elles sont, de par leur essence quantitative, à un « vraisemblable » qui se suffit à lui-même.

Mais si un déterminisme ne peut exister que de par l'inhibition du déterminisme antagoniste, duquel, cependant, il tire son exis-

tentialité, sur lequel il s'affirme, l'indéterminisme au sens rigoureux du mot, ne peut s'actualiser que lorsqu'il y a crise entre les deux déterminismes contradictoires. Et comme cette crise est la potentialité consécutive même de l'existentialité des deux dynamismes inverses, on peut encore conclure, d'une part, que l'indéterminisme préside et permet précisément le déterminisme, et, d'autre part, que le déterminisme n'est jamais qu'un dynamisme oscillatoire passant toujours par le point critique de l'indéterminisme originel de la discontinuité immanente au logique.

Aussi, l'extensité et l'intensité, la synthèse et l'analyse forment-elles indéfiniment des complexes de complexes, etc., potentialisant, par l'empire de l'un des continus déterministes, libres principalement, sur son antagoniste, le conflit, la discontinuité radicale, l'indéterminisme conçu comme l'impossibilité du devenir intelligible de se déterminer, comme la neutralisation, par eux-mêmes, des contraires dynamiques propulseurs de ce devenir.

(C'est plutôt *adéterminisme* que nous devrions appeler cet indéterminisme immanent. En effet, l'indéterminisme est l'opposé du déterminisme, comme la non-identité est le contraire de l'identité. L'indéterminisme, envisagé de la sorte, c'est un continu négatif, cependant que le déterminisme est un continu positif, c'est un *déterminisme à rebours*. Car c'est déterminer, en quelque sorte, que créer des conditions de non-détermination, qu'opérer des ruptures, que nier. Cette interprétation résout le grave problème que se posent ceux qui considèrent que l'indéterminisme absolu est impossible, voire inconcevable. En effet, disent-ils, savoir qu'une chose est indéterminée, c'est encore la déterminer dans sa non-détermination. C'est qu'il s'agit bien là d'un déterminisme, mais de signe contraire, et qu'on a raison d'appeler indéterminisme ; seulement, l'état visé, souvent, par ce dernier terme, serait alors plutôt un *adéterminisme*, tel que nous le trouvons dans ce que nous appelons la discontinuité en puissance immanente au logique. Nous avons utilisé et l'on utilise donc improprement l'expression d'indéterminisme au sujet de la virtualité irrationnelle — que l'on doit également appeler davantage arationnelle qu'irrationnelle — de la quantité intelligible, virtualité adéterministe qui s'actualise lorsque l'extensité et l'intensité, à égal dynamisme, s'inhibent réciproquement, donc virtualisent tout déterminisme positif ou négatif, si bien qu'il ne demeure plus qu'une potentialisation aussi bien du déterminisme que de l'indéterminisme proprement dit, pour l'apparition de l'état d'impossibilité d'une domination de l'un sur l'autre, ce qui pourrait être considéré comme le passage à l'acte de l'adéterminisme. Ainsi, l'arationalité, virtuelle ou actuelle, est un adéterminisme, et la rationalité, qui n'existe comme telle qu'en s'actualisant, est soit du déterminisme, soit de l'indéterminisme.)



Aussi loin que l'investigation scientifique ou l'introspection psychologique aille, elle se trouve toujours en présence de ces complexes dont l'appareil constitutif est un couple de forces contraires, se discontinuisant réciproquement afin qu'un continu puisse triompher dans un équilibre dissymétrique, couple dont les forces, à leur tour, se révèlent faites de couples, et ainsi de suite. Comme ces complexes sont le siège des oscillations des dynamismes antagonistes qui les constituent, une entité se transforme en une autre, aussi bien par la discontinuité, œuvre de l'extensité, que par celle qui est l'œuvre de l'intensité.

Ces entités formelles hybrides, ou complexes rationnels, semi-apparentes, semi-vraies, prennent le nom et l'aspect du facteur qui domine en elles, du dynamisme antagoniste qui passe, en elles, vers l'acte.

Ainsi donc, entre les entités de l'univers physique et celles de la matière vivante, il y a semblables éléments constitutifs ; seulement, en passant des unes aux autres, les mêmes facteurs changent, pour ainsi dire, de signe. Ces signes sont statistiques, et ces entités contiennent tous les degrés, toutes les échelles de l'inorganique ou du vital.

Entre la matière inorganique et le monde biologique il n'y a donc pas de solution de continuité. Les principes qui interviennent dans l'une opèrent également dans l'autre, leur rôle seul étant interverti, et l'on peut, de plus, passer de celle-là à celui-ci, et inversement, par tous les échelons.

Ces échelons sont toujours, en quelque sorte, des quanta. De par la constitution même de l'existentialité des facteurs antagonistes, de par la nature même de l'énergie, du devenir, on ne peut pas ne pas se trouver toujours en présence de quantités mixtes et contradictoires, telles que nous les avons conçues ; il est d'une impossibilité essentielle absolument rigoureuse que de saisir, dans quelque domaine de l'univers que ce soit, l'un des deux dynamismes à l'état pur et indépendant.

Aussi, la théorie des quanta n'a-t-elle, à notre sens, rien de mystérieux. Ces paquets d'énergie, en effet, ne sont pas, croyons-nous, la manifestation d'une énergie unique et identique dont la distribution active par quanta répondrait à quelque dessein inexplicable ; de même également, cette énergie n'est pas une substance ayant une existence en dehors de ses formes et transformations. Il n'y a pas, d'un côté, une énergie, et, de l'autre, des facteurs énergétiques d'extensité et d'intensité. L'on a tendance à considérer les transformations de l'énergie comme le transport de quelque quantité d'énergie. Et si le véhicule change, se détruit sans cesse, la force énigmatique et homogène ainsi transportée se conserve ; sous toutes ses variations, dont les facteurs d'extensité et d'intensité ne

seraient que les moyens éphémères, l'énergie demeure constante, la même.

Ce qui nous est saisissable, pourtant, ce n'est jamais que la transformation. De l'avis unanime de tous ceux qui étudient les phénomènes énergétiques, il ne se passerait rien, pour nous, s'il n'y avait pas changement, « transport » d'énergie. Or, ces modifications sont les produits des facteurs d'extensité et d'intensité. Nous ne sommes jamais qu'en présence de différences et de chutes, lesquelles, comme nous l'avons vu, sont l'œuvre de ces deux facteurs. Et c'est parce qu'on n'a pas insisté sur leur antagonisme et qu'on s'est refusé à les concevoir comme des dynamismes contradictoires, qu'on a été obligé de recourir au postulat d'une énergie en soi, pour ainsi dire au delà de leur réalité phénoménale, laquelle ne serait que son aspect en quelque sorte véhiculaire. Aspect constitué par une sorte de finalité aveugle et mécanique au service de l'équilibre, accidentellement rompu. Si cette énergie, postulée, d'un côté, presque gratuitement, et, d'un autre, pour satisfaire les besoins tenaces de la métaphysique de l'identité, est homogène et constante en elle-même, ses hétérogénéités, ses formes instables, ses équilibres précaires, en incessante transformation, ne sauraient être qu'un retour à un définitif repos. Si tout se perd dans ses variétés formelles, tout se conserve comme contenu énergétique ; et la perte de celles-là ne saurait servir qu'à l'homogénéité de celui-ci. C'est pourquoi, l'on a interprété la chute de potentiel et l'intensité comme une tendance au nivellement, comme un facteur facilitant la tâche du facteur d'extensité, alors qu'en réalité, il y a lutte constitutive et existentielle entre eux. L'expérience physico-chimique, l'expérience de l'objet, de la matière inorganique, grossièrement scrutée, d'ailleurs, permettait d'autant plus aisément cette induction qu'en elle l'extensité triomphait précisément de l'intensité.

Nous croyons, quant à nous, que lorsqu'un niveau, qui est une extensité dynamique et non le contenant passif d'une énergie, est abandonné pour un autre, c'est que le premier a été détruit par un dynamisme intensif inverse et que l'extensité s'est réfugiée dans le second où elle a réussi à son tour à paralyser l'intensité. S'il n'en n'est pas ainsi, si l'énergie homogène demeure derrière ses transformations, nous nous trouvons devant l'insoluble problème suivant, lequel, d'ailleurs, ne gêne pas beaucoup la pensée des hommes de science : la possibilité des transformations, des mouvements, des cycles qui avancent, maintenant, vers un équilibre de plus en plus parfait, d'où aurait-elle pris naissance ? Il faudrait faire appel à quelque chiquenaude cosmique énigmatique et incontrôlable, à quelque *Nous* d'Anaxagore. Si l'on n'accepte pas l'hypothèse d'une énergie à constitution antagoniste, si, ce qu'on appelle ses facteurs, ne sont pas des dynamismes inverses, si l'énergie n'est pas ces facteurs mêmes et rien d'autre, si, en un mot, elle réclame une réalité à part, homogène et unique, comme source de

ses instruments phénoménaux d'action, comment concevoir qu'elle ait pu donner naissance à ces instruments ? Si une même énergie était emprisonnée, pour ainsi dire, dans l'extensité, par exemple, et libérée par l'intensité, si celles-ci ne constituaient que des écluses fermées et des écluses ouvertes, des terrains en quelque sorte droits et des déclivités, d'où proviendraient-elles ? Force nous serait de conclure à l'hétérogénéité des véhicules de l'énergie par rapport à cette dernière ; et comme nous ne connaissons, nous ne pouvons connaître que ceux-là, nous n'avons plus qu'une manière de délimiter l'existence de cette énergie : le postulat.

Mais de ce qu'en vérité la quantité énergétique reste constante à la suite des transformations d'un système clos, de ce qu'il y a équivalence entre les formes dites de l'énergie, devons-nous, coûte que coûte, conclure à une identité énergétique sous-jacente à ses facteurs de transformation ? Si l'énergie n'est que l'antagonisme des dynamismes contradictoires, et donc de même nature, il est naturel et nécessaire, de la façon la plus rigoureusement logique, que la quantité demeure constante, puisque ce que l'un des dynamismes perd, l'autre le gagne, et le système possède la même énergie quantitative. L'équivalence, ici, se suffit à elle-même, en ce sens qu'elle n'est plus au service d'un équilibre substantiel quelconque, qu'elle n'est plus l'instrument d'une identité, troublée par une impulsion initiale des plus inconcevables, qu'elle n'est plus le cycle réparateur d'une dissymétrie dont on ne verrait nulle part, dans l'énergie même telle qu'on la définit, la source, la possibilité de dépense, ni par conséquent le lieu possible, toujours en elle-même, de son anéantissement. On dit qu'il y a naissance ou perte de la possibilité de transformation et non pas de l'énergie, mais, encore une fois, d'où peut provenir cette possibilité, si tout est énergie unique, homogène et constante, et où disparaîtrait-elle, cette possibilité, comment pourrait-elle disparaître ? Le principe d'équivalence n'agirait-il plus, en ce qui concerne cette possibilité ? C'est que s'il agissait ici également, l'énergie ne serait plus qu'un continuel changement, une identité ou une non-identité plus ou moins virtuelle.

Or, croire, à tout prix, en une identité, en une unicité énergétique, c'est éviter précisément cet arationalisme immanent, dont nous parlions tout à l'heure, c'est-à-dire fuir à la fois la virtualité du fondement de la quantité et son relativisme absolu, en quelque sorte en soi, comme phénoménalité se suffisant à elle-même, en tant que telle.

Déjà la notion de rapport exige une dualité. La notion de mesure, qui implique que quelque chose est ramené à quelque autre chose, contient l'expérience de la domination d'une identité par une autre, de l'enchaînement d'un terme à un autre, lesquels, puisqu'il y a opération relationnelle, ont eu donc la possibilité, aussi apparente qu'elle ait été, de s'être exclus, ou du moins d'avoir été séparés par quelque chose qui n'est pas simplement une igno-

rance, à moins que cette ignorance ne contienne en elle quelque principe de rupture ; car, même si l'état d'hétérogénéité eût pu constituer un état de fait de simple ignorance entre les deux termes, une fois l'opération les rapportant l'un à l'autre commencée, esquissée, à peine conçue même, la pensée au moins le concevait, le contenait. Le rapport, de plus, n'est pas un rapport uniquement d'englobement, d'inhérence, d'identification ; le rapport d'exclusion, de non-lien, de rupture possède une réalité logique semblable à celle du premier. Mais, ce qui est inquiétant, c'est que la même notion comprend ces deux démarches antagonistes ; en sa virtualité, le rapport est ce que nous avons appelé une arationalité. Aussi, son passage à l'acte en rapports d'inclusion ou en rapports d'exclusion, alternativement, sous ces deux formes inverses, est-il une fuite de la pensée de sa propre immanence en puissance, une inhibition d'elle-même en tant que virtualité logique à base d'antagonisme, inhibition qui est, seule, ce que nous appelons rationalité et qui ne consiste que dans la suppression, du moins dans la tendance à la suppression de cet antagonisme de sa constitution essentielle par la victoire d'un de ses termes contradictoires sur l'autre ?

D'un autre côté, ce rapport, dont on a un constant besoin, qui s'empare petit à petit de toute l'expérience, aussi bien intérieure qu'extérieure, qui aspire, en lui, les notions de causalité, de loi, de connaissance, quelles qu'elles soient, possède, en dernier ressort, l'exigence conceptuelle, vérifiée sans cesse, bien que toujours approximativement, asymptotiquement, d'un étalon de mesure, d'un critérium stable, d'un invariant. Ainsi, deux ordres de choses semblent encore coexister dans le contenu du concept de rapport : des choses relevant, pour ainsi dire, du « variant » et d'autres de l'invariant. Un ordre apparent et un ordre réel constituent la matière du rapport. Il va sans dire que dans toute œuvre de l'intelligence l'ordre apparent est sans cesse englouti, en quelque sorte, par l'ordre réel, lequel, à son tour, devient un ordre apparent qu'un ordre réel absorbera, et ainsi de suite. Dans ce devenir, jamais encore cet ordre réel n'a pu s'arrêter définitivement, dans sa transformation en ordre apparent ; et ce qu'il y a de plus grave, c'est qu'il n'a jamais réussi à contenir en lui-même le principe de cet arrêt, ce qui aurait fait s'évanouir le rapport même dont il est issu, si bien qu'il reste, en fin de compte, constitutivement relationnel. Rechercher un invariant absolu, c'est poursuivre une impossibilité essentielle : l'invariant a besoin du variant, celui-là n'existe que par rapport à celui-ci, et vice versa ; en supprimant l'un d'eux, on les supprime tous deux. D'où, la nécessité de considérer que la réalité qu'un rapport étreint est aussi apparente que réelle constitutivement.

Or, notre intelligence ne peut pas accepter cette conclusion. Elle ne le peut pas parce que précisément elle est un complexe dominé par l'extensité, c'est-à-dire, comme disait Bergson, assez improprement d'ailleurs, parce qu'elle est à l'image de la matière, de

la causalité du monde physique. Non pas que cette dernière ait créé des processus psychiques, par une sorte de mimétisme de notre part, que notre pensée s'y soit adaptée pour des fins utilitaires, si bien que nos facultés d'extensité intellectuelle ne soient que les moules des lois de l'étendue et une altération, de la sorte, des données immédiates intensives de la conscience. Nous avons vu que l'extensité autant que l'intensité nous constituaient, au même titre qu'elles constituent la matière inorganique, mais que ce qui était ici potentialisation était là actualisation, et vice versa.

En tant donc que l'intelligence élabore les lois du monde physique, elle coïncide avec le facteur antagoniste passant à l'acte dans celui-ci, c'est-à-dire avec l'extensité. D'autre part, elle ne peut être qu'une réalité potentielle, dans le complexe de notre matière vivante où l'intensité prédomine. Aussi, cette intelligence échoue-t-elle lorsqu'elle tente de constituer le fond de notre devenir évolutif ; elle ne peut en être que la forme précisément antagoniste, et la forme idéale, c'est-à-dire virtualisée ; et bien que pouvant constituer l'invariant ou l'étalon de mesure dans son appréhension de la réalité physique, elle est condamnée, soit à se représenter le monde comme la coexistence des dynamismes antagonistes, avec un passage à l'acte asymptotique de l'extensité et une irrationalité ou rationalité négative hétérogénéisante en puissance, ce qui veut dire que, par sa constitution même, l'extensité ne saurait se suffire à elle-même, soit à demeurer une espérance jamais atteinte, auquel cas elle ne peut être envisagée, épistémologiquement, que comme un instrument psychique, ou comme une normativité par rapport à notre conscience d'être vivant.

Ceux donc qui ne veulent pas postuler gratuitement une sorte d'énergie en soi d'où l'on ne saurait plus comment tirer les caractères contradictoires de cette énergie, l'abandonnent, en la qualifiant péjorativement de métaphysique, et ne rêvent plus qu'à une sorte de géométrisme se passant de tout dynamisme, et dont l'invariance et l'homogénéité derrière nos investigations illusoire peuvent jouer le rôle de l'identité, ne serait-ce que par rapport à un temps irrationnel ou à quelque autre intervention destructrice.

Aussi, malgré le caractère de « commodité » des lois, malgré la précarité des hypothèses tant de fois mise en évidence par H. Poincaré, notamment, et par tout le pragmatisme, jusqu'à nos jours encore, la foi, car ce n'est plus qu'une foi, en une structure stable de l'univers, anime-t-elle l'esprit de la plupart des hommes de science.

*
* *

La signification de plus en plus statistique des lois, l'invariant devenant de jour en jour davantage un invariant de moyenne, enlève, cependant, à l'identité tout principe intrinsèque possible de son indépendance existentielle, toute réalité absolue, et laisse, par

une nécessité de sa genèse même, subsister, coexister avec elle un fond chaotique, une multiplicité hétérogène ; et c'est celle-ci qui semble la matière dont l'homogénéité statistique ne sera plus qu'une sorte de forme. Forme qui semble issue, évidemment, de cette réalité analytique même et qui impose, ainsi, l'obligation de ne pas la considérer comme la simple vision d'une subjectivité logique identifiante.

Néanmoins, pour fuir, ici encore, toute possibilité d'une existence équivoque, dans laquelle le virtuel inhibe l'acte absolu et celui-ci celui-là, pour fuir un vraisemblable prisonnier de lui-même, construit avec autant de vérité relative que d'apparence relative, aussi peu véridique que peu faux, pour évincer, coûte que coûte, l'antagonisme sans conciliation possible, ou bien l'on essaye de se représenter l'univers comme une multiplicité hétérogène fondamentale dont les lois ne seraient que d'éphémères associations hasardeuses, à la manière de l'empirisme anglais, et alors l'identité devient une pure apparence, ou bien l'on doit conclure à une sorte de finalité, du moins de fait sinon de droit, par laquelle la neutralisation des événements hétérogènes croissant avec leur nombre permet l'installation, le règne, comme dans la théorie des gaz parfaits, de lois, de causalités mécaniques, de normativités d'identité actualisées au terme du devenir.

Mais il serait dangereux d'induire toute une métaphysique de théories semblables à la théorie des gaz. Afin qu'il y ait loi de constance, possibilité d'identité formelle, il faut, certes, que l'hétérogénéité du contenu se neutralise, et plus cette hétérogénéité est grande, plus le formalisme mathématique identifiant est parfait. Seulement, l'univers, sous cet angle-là, se présente comme un dualisme dans lequel la rationalité de l'identité serait fonction d'un processus contradictoire. A cet égard, et quoi qu'en disent les physiciens et les penseurs qui se sont occupés de la philosophie de la physique, l'Energétique, avec son second principe de dégradation de l'énergie, son devenir dans lequel augmente sans cesse l'entropie, symbolise un univers physique plus rationnel que celui qui se réclamerait d'un mécanisme illustré par la théorie des gaz ; la disparition progressive des possibilités de changement, d'hétérogénéisation correspond davantage à l'idéal de la raison, en tant que créatrice d'identité, que la permanence et la nécessité même d'une hétérogénéité agissante permettant une structure logique qui lui est antagoniste. Aussi, si la représentation de l'univers physique issue du second principe de la Thermodynamique nous semble, en effet, plus anthropomorphique que celle où le cycle réversible n'admet pas de devenir, est-ce parce que, précisément, ce devenir est au service des exigences d'identité de notre esprit, qu'à travers lui nous assistons à la purification progressive de l'énergie de tout ce qui vient en perturber l'homogénéité.

Aujourd'hui, il semble qu'à travers une analyse de plus en plus minutieuse de la réalité physique, l'on aperçoive difficilement la

frontière entre les éléments hétérogènes et les lois de prévision, de continuité, d'extensité les régissant comme du dehors. Tout apparaît tel un complexe statistique dans lequel il y a probabilité d'une identité formelle s'il y a destruction des événements analytico-temporels et probabilité de rupture, de discontinuité imprévisible quand il y a disparition des extensités synthétiques édifiées sur l'évanouissement des intensités. Or, pour définir un être physique, il n'est pas possible de se passer des deux facteurs d'intensité et d'extensité, notamment de la vitesse et de la position. Ayant donc depuis toujours constaté que l'une ne pouvait pas se passer de l'autre, que, selon le plus gros bon sens, un mobile doit avoir une trajectoire, et une trajectoire un mobile, mais s'étant toujours bien gardé de saisir leur antagonisme, n'apercevant que l'entité qu'ils formaient, en quelque sorte extrinsèquement, ne se doutant pas que, précisément parce qu'ils étaient des dynamismes formels contraires, ils étaient de même nature, que n'étant pas contraires, rien n'eût su les différencier, qu'en conséquence ils eussent formé une identité parfaite, à moins qu'ils n'eussent été de nature différente, auquel cas ils n'auraient pu ni collaborer, ni s'exclure, nombreux furent ceux qui, lorsqu'ils se trouvèrent, comme Heisenberg, devant la probabilité d'actualisation de l'une augmentant au fur et à mesure que la probabilité de l'autre diminue, se refusant à croire qu'il ne s'agissait là que d'une indéterminabilité fonction des instruments d'investigation encore rudimentaires pour l'appréhension d'une réalité aussi délicate, nombreux furent ceux qui, disons-nous, conclurent immédiatement à quelque libre arbitre des dernières structures ou à une Nature qui a « horreur de la précision », qui laisse des « marges ». Pour Heisenberg lui-même, les déterminants de l'individu physique, qui sont incompatibles en même temps, qui ne sauraient, de par l'essence même de ces déterminants (situation, mouvement), coexister avec la même précision, l'un faisant s'évanouir l'autre, ne sont pas dans une relation d'antagonisme, ne sont pas des facteurs s'inhibant réciproquement, mais constituent comme deux « faces » de la Nature. De sorte que si les desseins de cette dernière comportent quelque indéterminisme fondamental, celui-ci ne saurait être imputable à un dualisme à base d'antagonisme. Ainsi, qu'il y ait détermination ou indétermination possibles, l'on postule une entité unique derrière les phénomènes, que ce soit celle d'une extensité géométrique, d'une causalité pure, d'un invariant ou celle d'une Nature mystérieuse, d'une énergie source des imprévisibles manifestations de sa substance (1).

Et dans l'une et dans l'autre de ces deux croyances, on se heurte aux mêmes écueils métaphysiques. Si, en effet, tout est déterminé, tout est enchaînement logique, tout est, en fin de compte, identité,

(1) Voir W. HEISENBERG, *Les Principes physiques de la théorie des Quanta* (Gauthier-Villars, Paris, 1932) ainsi que notre livre : *La signification philosophique de la microphysique contemporaine* (J. Vrin, Paris, 1935).

d'où et comment peuvent jaillir, ne serait-ce que dans notre esprit, l'expérience, aussi fausse qu'elle puisse se révéler à la longue, de l'imprévisible, de la solution de continuité, de la non-identité ? Si, au contraire, tout est liberté, indéterminisme, d'où et comment peuvent naître la nécessité, l'invariabilité, aussi éphémères ou idéales qu'elles soient ?

Plus loin encore, le problème qui se pose, insoluble entre tous pour ces deux attitudes, c'est de comprendre comment, au cas, tant brigué, où l'aspect que l'on considère comme apparent s'évanouit devant l'aspect que l'on considérera comme réel, celui-là a pu, sous quelque aspect qu'il eût eu, obtenir dans l'expérience ou l'entendement l'existence la plus brève, comment, en un mot, il y a concept d'apparence.

CHAPITRE VI

La métaphysique de Schopenhauer et l'énergétisme physique devant le dualisme antagoniste.

LE RÔLE FONDAMENTAL DE CE DERNIER ET LES PROCÉDÉS THÉORIQUES
DE L'ESPRIT POUR Y SUBSTITUER UN MONISME NON-CONTRADICTOIRE.

Toute la métaphysique de Schopenhauer, laquelle, selon nous, n'est qu'une transposition métaphysique ou une vision philosophique presque aprioristique de l'énergétisme, s'écroule, en même temps que celui-ci ne résiste pas à une critique plus poussée, de ce que ni l'une ni l'autre ne répondent et ne peuvent répondre à cette question capitale de la possibilité d'une apparence au sein d'un univers réel. Et l'une, par des voies conceptuelles, et l'autre, par induction pragmatique, se bornent à décrire ce qui est, ce qui se passe, ignorant toutes les difficultés qu'ils soulèvent, les impasses auxquelles ils aboutissent, ne se rendant pas assez compte qu'on ne peut jamais véritablement *décrire*, que ce n'est là qu'un étalage latent d'interprétations métaphysiques et une utilisation d'instruments explicatifs détachés de leur source dont il faut d'abord discuter le fondement avant de s'en servir. Ainsi, Schopenhauer constate le caractère phénoménal de la rationalité, de son principe de raison, de la représentation ; et, de ce qu'il perçoit, introspectivement, un dynamisme psychique, il déduit, derrière toutes les formes, derrière le courant aveugle de la causalité, un moteur, une impulsion initiale à cette objectivation apparente, une force substantielle à ces cadres kantien de la logique, force libre, se suffisant à elle-même et qui est une sorte de volonté nouménale. Plus tard, les énergétistes, jusqu'à nos jours encore, et même ceux qui croient ne plus relever de l'école d'Ostwald, parleront de la mort de l'univers en tant qu'œuvre des transformations de l'énergie, de l'augmentation de l'entropie, d'une possibilité de moins en moins grande de dénivellement et de déséquilibre, mais, bien que ce soit là — ces transformations incessantes — la seule chose qui nous soit connue et connaissable, que ce soit là la seule chose au moyen de laquelle

« quelque chose se passe » pour nous, ils n'hésiteront pas à laisser l'énergie, en elle-même, se conserver indéfiniment, derrière la naissance énigmatique et la mort problématique de ses cycles irréversibles de variations.

Ne connaissant jamais qu'une énergie qui se transforme, que ses divers aspects soumis à une destruction incessante et à une intelligibilité platonicienne qui nous permet précisément de les connaître, d'en faire les objets de notre connaissance rationnelle, ne sommes-nous pas là en présence de la représentation, selon Schopenhauer ? Et cette énergie, postulée derrière cette représentation, d'où celle-ci émanerait, en ses multiples changements, comme pure phénoménalité, diffère-t-elle beaucoup, au fond, de sa volonté en soi, substance dernière du monde ? Un déplacement des mêmes éléments cosmogoniques seul crée une différence entre Schopenhauer et les énergétistes, différence, pour ainsi dire, de simple point de départ, laissant, en somme, le fondement intact : chez Schopenhauer, ce point de départ est dans un plan introspectif, bien que la volonté ne soit pas celle de notre individualité, parcelle infime de cette *force aveugle et en soi* ; chez les énergétistes, le tremplin cosmogonique est de nature extrospective, bien qu'une représentation cognitive quelconque relève toujours de notre entendement ; la volonté, chez le premier, l'énergie, chez l'autre, en deça de l'objet, chez celui-là, au delà de l'objet, chez ceux-ci, demeurent des entités dynamiques substantielles, à caractère nouménal. La connaissance métaphysique est, certes, plus aisée, par la position même du problème, dans la philosophie de Schopenhauer, qui peut s'arracher, de par ce subjectivisme, au joug de Kant ; elle est plus timide et plus téméraire chez les hommes de science, davantage hantés par la *Critique de la Raison pure*, d'ailleurs, à juste titre, étant donné leur point de vue méthodologique et le rejet, au delà de l'expérience, de ce substratum énergétique dernier.

Mais tous portent en eux la conviction que de deux séries, l'une phénoménale, l'autre substantielle, celle-là n'est qu'une apparence éphémère alors que celle-ci est une réalité indestructible. En démontrant donc la phénoménalité d'une chose et la nouménalité d'une autre, le désir tenace de l'unicité et de la permanence se trouve satisfait, et l'explication de l'univers semble épuisée, par là même. Or, ce qui est difficile, ce n'est pas cette réduction de toute chose soit au phénomène soit au noumène, à l'illusion ou à la vérité, mais la solution du problème qui se demande comment d'un noumène peut jaillir un phénomène, comment celui-ci peut s'évanouir en celui-là, comment il y a possibilité à la fois pour un noumène et pour un phénomène.

Dans la métaphysique de Schopenhauer, ce qui eût été indispensable c'est qu'il nous eût montré comment une représentation peut être de la volonté objectivée, comment cette volonté, si tout n'est que volonté, peut devenir de la rationalité représentative, et non pas qu'il nous ait pour ainsi dire mis tout simplement devant une réalité qu'on

déclare évoluer de cette façon. S'il nous décrit la représentation comme phénomène, comme objectivation de la volonté en soi, cela ne nous suffit pas. La métaphysique n'est pas la contemplation d'un tableau mystérieux, cette contemplation, d'ailleurs, n'étant elle-même jamais qu'une certaine métaphysique latente. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est comment le *principe de raison* peut trouver sa source et sa fin dans une substance volitionnelle qui lui est hétérogène. Il y a, selon Schopenhauer, arrachement de quelque chose de différent du sein de l'homogénéité nouménale. Une déchirure devrait donc exister, principielle, dans la volonté en soi. Or, pour Schopenhauer, s'il existe un antagonisme, il ne se trouve que dans la seule représentation, dans l'espace, le temps et la causalité du *principe de raison*, dans la volonté objectivée. En s'objectivant donc, la volonté non seulement devient phénomène intellectuel, connaissance, mais se trouve être le siège de l'antagonisme. D'où donc ce dernier dériverait-il, puisque la volonté en soi est postulée une et identique ?

Y aurait-il antagonisme entre quelque principe substantiel et quelque autre phénoménal ? Alors, ou bien la volonté, en tant que noumène, contiendrait ces deux principes antagonistes et elle ne saurait plus être, par conséquent, ni une, ni identique, ou bien il y aurait deux noumènes, l'un substantiel et l'autre phénoménal. Mais la volonté et la représentation, dans le système de Schopenhauer, ne s'opposent pas. Comment, d'ailleurs, si elles constituaient chacune un noumène propre, pourraient-elles s'opposer ? Elles signoreraient rigoureusement ; elles ne sauraient ni se repousser ni s'appeler.

Or, pour Schopenhauer, la volonté s'arrache, en tant que telle, à elle-même, pour s'objectiver en représentation, laquelle vient se dissoudre, à son tour, en volonté pure. Désirant tout réduire à la volonté, il s'est défendu d'apercevoir l'antagonisme qui existait entre toute volonté et toute représentation. Telles, cependant, qu'il les a décrites lui-même, la représentation est une inhibition de la volonté et la volonté pure une destruction de la représentation, bien qu'il ait essayé de rejeter la lutte dans le seul conflit des volontés objectivées, c'est-à-dire des représentations. Il a commis, ainsi, pour des fins systématiques, une grosse erreur par rapport aux propres inductions de ses investigations, qu'il a trahies. Des représentations, en effet, ne sauraient entrer en conflit que menées par des volontés, par les volontés qui les habitent, en quelque sorte. Cela, d'après tout ce qu'il attribue à son concept de volonté, d'une part, et à son concept de représentation, d'autre part. Or, des volontés ne sauraient être contradictoires, puisqu'elles relèvent, selon toute sa doctrine, de la même volonté identique, laquelle, comme telle, et bien qu'il ait été obligé d'y introduire, de temps à autre, presque intempestivement, un dissentiment avec elle-même, issu on ne sait d'où ni comment, ne contient pas en elle d'antagonisme principiel. De la sorte, des représentations ne peuvent se heurter, puisqu'elles

sont statiques ; des volontés ne sauraient créer de conflit, puisqu'elles sont identiques et qu'il ne se trouve rien en elles-mêmes qui le rende possible. Mais une volonté identique objectivée dans une représentation différenciée, en admettant que cela soit possible, en admettant qu'une substance nouménale identique, même particulière, puisse se métamorphoser en phénomène intellectuel hétérogène, qu'une chose en soi puisse créer quelque non-en soi différent, en admettant tout cela par une sorte d'acte de foi, une volonté donc identique objectivée dans une représentation différenciée peut se heurter à une autre volonté, identique en soi, mais objectivée dans une représentation également différenciée. De cette manière, cependant, la volonté s'oppose à une représentation, puisqu'elle ne saurait s'opposer à une volonté qui lui est identique, par essence. D'un autre côté, la représentation ne possède guère en elle-même la tendance dynamique nécessaire au conflit ; elle n'est en effet qu'un phénomène, une apparence de la chose en soi volitionnelle qui ne contient pas d'antagonisme constitutif en elle-même ; d'où prendrait-elle donc le germe du conflit ? Il faudrait donc la faire dériver d'un autre noumène à essence antagoniste, auquel cas nous nous retrouvons en présence de deux noumènes, et l'antagonisme est, dès lors, impossible ; on ne peut donc que la laisser se suffire à elle-même comme noumène en tant que non-noumène. En dernière analyse donc, une volonté, par l'intermédiaire d'une représentation qui n'est plus, dès lors, que son instrument, s'oppose, non pas à une autre volonté, mais à la représentation qui n'est pas son instrument. Et cette représentation, à son tour, n'étant elle-même, par rapport à l'autre représentation, que l'instrument passif de la volonté qui l'habite, ne s'opposera à cette autre représentation que comme volonté. Ainsi, il n'y a jamais de conflit entre représentations ou entre volontés, mais entre une volonté et une représentation. Ce que Schopenhauer, qui avait tous les éléments pour le mettre brillamment en évidence, s'est bien gardé de montrer ; tout son système métaphysique en aurait été modifié.

Quelle qu'ait été donc l'entorse qu'il ait réussi à donner, dans un but de pure systématisation, à sa richesse intuitive et à sa perspicacité, nous demeurons quand même, à l'égard de sa représentation et de sa volonté, en face de deux dynamismes inverses. Comment, dès lors, si à l'un des deux, seul, appartient la réalité en soi, l'autre est-il encore possible ? D'où ce dernier viendrait-il ? Ou bien sommes-nous là devant un dynamisme par rapport à un statisme ? Mais alors, ici encore, comment celui-ci peut-il naître de celui-là, sans une dualité de principes qui permette ces deux aspects inverses ? Question qui se pose avec autant de force en ce qui concerne la description que les savants font de l'univers physique. En effet, comment des possibilités de transformation, des mouvements peuvent-ils jaillir d'une énergie par essence identique, équilibrée, statique ? Comment passer d'une entité extensive à une série intensive, et revenir de celle-ci à celle-là ? De toute nécessité, la subs-

tance, la réalité dernière qui se trouverait derrière ces deux aspects doit contenir la virtualité de leur possible coexistence. Elle doit être constituée autant par l'un que par l'autre. Mais si elle les contient, et que nous voulions concevoir derrière eux une autre entité identique dont ils ne seraient que l'émanation, le même problème se pose encore. Comment, en effet, d'une chose identique peut-il naître des forces antagonistes ? On recule le problème, indéfiniment, sans en voir la solution possible.

Les difficultés augmentent encore, dans la philosophie de Schopenhauer, lorsqu'au cœur même de sa volonté identique et nouménale, il décèle l'affirmation et la négation. Certes, tant qu'elle ne fait qu'affirmer ou que nier, la volonté, ainsi passant à l'acte, peut encore, à la rigueur, être envisagée comme identique. Mais cette affirmation et cette négation constituent des démarches inverses, lesquelles coexistent, comme possibles, comme potentielles, dans la volonté. Bien que, selon nous, cette volonté qui contient l'affirmation et la négation ne soit rien d'autre que la pensée logique même, en admettant que derrière ses actes opposés il y ait une cause identique, unique, qui serait de nature purement et nouménalelement volitionnelle, cette nature doit-elle encore justifier l'existence en son sein de cette dualité de dynamismes inverses, à l'état potentiel. En tant que contenant, au même titre, chacune des deux démarches affirmative et négative, elle est donc déchirée par cette arationalité immanente dont nous avons parlé plus haut. Mais alors, qu'est-ce qui nous autorise, à moins d'obéir à la causalité, laquelle, selon Schopenhauer même, relève du seul *principe de raison* et donc de la représentation, et de postuler « aveuglément » une cause à cette démarche (mais alors, on postulerait ainsi une cause à la volonté, c'est-à-dire une cause à la cause, ce qui ouvre la voie à un processus semblable indéfini ; or, Schopenhauer s'arrête à la volonté, épuisant, comme telle, toute causation), qu'est-ce qui nous autorise à voir dans la volonté un seul dynamisme, sinon le fait que, le saisissant en nous, et dans son passage à l'acte, en nous en tant qu'au service de la normativité du moi, c'est-à-dire d'une synthèse, d'une extensité d'ordre psychique introspectif, et agissant sous la domination, actuelle en nous, du dynamisme inverse, insaisissable, par là même, par notre connaissance qui ne connaît que ce qu'elle refoule, nous construisons une image conceptuelle dans laquelle le caractère dynamique de ce qui agit en nous emprunte l'aspect de ce que nous refoulons ? Nous voyons, ainsi, la volonté se couvrir de l'identité du dynamisme extensif virtualisé, le statique apparent de ce potentiel colorant d'apparence de statisme précisément ce qui s'oppose à notre connaissance, c'est-à-dire ce qui permet justement cette connaissance et ce que nous sommes le plus (1). La volonté devient, ainsi, identique, nouménale, réelle, cependant que la représentation rationnelle n'est plus

(1) Voir notre théorie de la connaissance, dans notre deuxième volume.

que l'écoulement des formes se détruisant sans cesse, le règne de l'illusion, de la naissance et de la mort.

De cette façon, Schopenhauer concilie fallacieusement l'intensité hétérogénéisante, qui domine le psychisme, avec l'extensité identifiante qu'elle refoule en lui et qui domine, au contraire, dans la Nature. Il y a intensité dynamique identique en soi, seule réalité, et extensité non-identique statique qui est illusoire, apparente, constitutive du phénomène. Ainsi, le monisme est sauvegardé ; ainsi, non seulement l'entendement phénoménal kantien subjectif demeure, comme tel, non seulement le logique synthétique à *priori* conditionnant toute connaissance n'oppose pas un obstacle à la métaphysique d'une volonté en soi, dont elle a même besoin et que l'introspection nous révèle en deça de son œuvre, mais, toujours au moyen de sa méthode descriptive, Schopenhauer constate que cette création de la représentation, du phénomène correspond à l'affirmation de la volonté, au *vouloir-vivre*, qu'il existe, parallèlement, en cette essence volitionnelle nouménale, une négation d'elle-même, et que, dès lors, au moyen de celle-ci, le *vouloir-vivre* peut se supprimer, et par là tout l'univers, lequel n'est pas seulement phénomène, apparence, mais souffrance. Ce dernier point, cette affectivité attachée au phénomène de la volonté, nous le discuterons dans la troisième patrie de notre ouvrage. Ajoutons, cependant, que Schopenhauer, avec les religions des Indes, et toute la métaphysique de l'Orient dont il relève et qu'il invoque, d'ailleurs, dès le début de son ouvrage capital, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, pour augmenter encore, par tout un prodigieux passé, le prestige de sa doctrine, est, pour nous, particulièrement significatif de cette fuite devant la douleur, fuite constituant le mobile suprême de nos démarches, quelles qu'elles soient, fuite engendrant le devenir que nous appelons logique, et qui, en se fermant progressivement à l'affectivité ontologique, ainsi que tente de le montrer la dernière partie de notre deuxième volume, édifie un véritable non-être intelligible.

C'est bien, en effet, à ce non-être que Schopenhauer veut arriver, à ce néant, ce « calme absolu de l'esprit, cette profonde quiétude, cette sécurité, cette sénérité imperturbable... dont le rayonnement doit être, pour nous, la plus complète et la plus véridique annonciation de la bonne nouvelle : la volonté a disparu ; la connaissance seule est restée » (2).

Il n'est pas dans notre dessein de critiquer ici toutes les contradictions d'un tel système qui se flatte de décrire seulement et qui, ce faisant, laisse béantes toutes les graves controverses. Comment, citerons-nous à titre d'exemple, si la volonté est un noumène, peut-

(1) A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Trad. J. A. Cantacuzène, Premier volume, p. 661 (Leipzig, F. A. Brockhaus ; Paris, Perrin et C^{ie} ; Bucarest, Librairie Sotschek et C^{ie}).

elle se supprimer ? Et, si elle a pu, une fois, s'affirmer, puis se nier, que deviennent ses pouvoirs contradictoires, dans son néant de pure connaissance ? Ne sommes-nous pas là en présence d'une dialectique hégélienne, avec tout son mécanisme imposé au mépris également de la critique philosophique, comme nous l'avons vu plus haut ? Et qu'est-ce qui nous garantit que cette essence volitionnelle ne s'affirmera pas derechef, puis se niera encore, si bien qu'il faudrait conclure, comme Nietzsche, plus conséquent, au retour éternel ?

Il est remarquable de noter que la science contemporaine amène les savants et les penseurs qui essayent d'en dégager un aperçu métaphysique, c'est-à-dire d'une extrême généralité, devant les conclusions de ces deux doctrines volontaristes de Schopenhauer et de Nietzsche. Ils se divisent ainsi en deux groupes, celui qui incline à croire que, s'il n'y a que désintégration atomique et entropie, si la matière cosmique se transforme, petit à petit, en rayonnement, et si Clausius a vu juste et loin, il y a une mort de l'univers, comme équilibre dernier, sans plus jamais la moindre possibilité d'une perturbation déclenchant le commencement d'un nouveau cycle, comme neutralisation définitive des hétérogénéités — et cette notion d'une énergie morte en ses transformations et apparences, mais subsistant, indestructible et sereine, correspond assez au néant de Schopenhauer, bien que celui-ci soit doué d'intelligibilité alors que celle-là renferme en elle le secret de sa nature intime — ; et celui qui, au contraire, composé de savants comme Millikan, d'épistémologues comme Abel Rey, etc., se croit autorisé à admettre une intégration atomique possible et, si l'univers n'est pas un système clos, si l'énergie n'est pas finie, ou si la thermodynamique met quelque anthropomorphisme dans ses interprétations, à conclure au retour éternel (1).

Certes, étant donné la position du problème, cette dernière solution semble plus rationnelle. Mais on quitte, dans ce cas, actuellement du moins, le domaine de l'expérience et la méthode descriptive dont se réclamait précisément Schopenhauer même.

Et par le dynamisme subjectif que celui-ci place à la base des choses et qu'il appelle volonté, et par le dynamisme objectif, inverse de cette dernière, et que les hommes de science découvrent dans le monde extérieur, dans ce qui n'est, pour Schopenhauer, que représentation, et qui rentre, selon nous, dans le concept général d'extensité dynamique dominant l'intensité antagoniste, dans l'univers physico-chimique, et par l'un et par l'autre, disons-nous, et précisément à cause des deux séries coexistantes qu'ils créent, un non-être se constitue sans doute au cours du devenir logique. Mais

(1) M. Abel REY l'a nettement mis en évidence dans son livre à la fois si agréable et si profond, *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, déjà cité.

ce non-être, s'il est un intelligible passé à l'acte, n'est ni la connaissance totale du néant schopenhauerien, ni la quantité homogène et moniste du principe de conservation de l'énergie de la science contemporaine. Et dans celui-là, et dans celle-ci, l'identité logique est poursuivie et atteinte. Ce que les deux activités spirituelles évitent, par là, par des procédés en quelque sorte inverses, c'est le conflit et la phénoménalité en soi arationnelle tant de fois signalée ; ce qu'elles gagnent, c'est l'inhibition de la possibilité de la douleur, de la qualité se manifestant comme relevant de l'être, et la foi trompeuse en un absolu rationnel de pure identité.

Aussi bien l'école volontariste de Schopenhauer, en effet, issue, à partir du kantisme, à la fois de la biologie et des études psychologiques dont son siècle voyait l'éclosion, que la science élaborant avec succès les lois extensives de la matière, où s'illustraient autant le cartésianisme que les fonctions synthétiques de l'entendement kantien, ce qui faisait que l'antagonisme de ces deux domaines d'investigation — esprit et matière — était passé sous silence, s'éliminait, ne s'attachèrent, chacune de leur côté, qu'à dégager le facteur énergétique prédominant pour en faire une réalité dernière et construire de la sorte une rationalité en soi, de phénoménale et oppositionnelle qu'elle est, de par son essence existentielle même.

Ce qui, donc, différencie et rapproche, en même temps, une doctrine comme celle de Schopenhauer des généralisations philosophiques de la science, c'est que celle-là part de l'intensité, introspectivement appréhendée, pour tout y ramener et l'affubler, en l'altérant, de ce dont elle manque et qu'on désire en elle, de ce dont on a besoin pour en faire un noumène, étant donné surtout le contenu pour ainsi dire pragmatique et éthique de ce concept de noumène (logique du monisme, comme commandement indiscuté et indiscutable), et que celles-ci prennent leur point de départ dans l'intuition extrospective de l'extensité et tentent d'obtenir un point d'arrivée dans le même dynamisme quantitatif, après la suppression progressive de tout ce qui pourrait s'opposer à sa pureté, à son existentialité extra-relative et non oppositionnelle, de tout ce qui serait susceptible de le faire subsister dans une relationalité sans issue et par conséquent dans une virtualité plus ou moins constitutive, relevant, dès lors, de toute nécessité, de cet antagonisme de rationalités potentielles immanent au logique.

C'est pourquoi, les esprits qui travaillent dans l'univers objectif physico-mathématique voient tout déséquilibre, toute hétérogénéité et transformabilité formelle jaillir d'un homogène substantiel et se dissoudre, au bout d'une histoire des plus énigmatiques et incompatibles avec leur rêve rationnel, dans son identité. Aussi, le dynamisme intensif n'est-il plus qu'une éphémère et bizarre apparence, tout ce qui est énergie se ramassant et se conservant dans l'extensité quantitative fondamentale.

C'est pourquoi, également, Schopenhauer et tous ceux qui saisissent le caractère dynamique d'un événement par l'introspection, dans un effort d'investigation porté sur la matière vivante ou sur le psychique, voient, au contraire, tout objet, toute représentation, toute extensité naître de cette force aveugle, dont nous avons chacun une connaissance immédiate, qu'on appelle volonté, et mourir en elle, selon que ce dynamisme intensif, qui nous dépasse, dont nous ne sommes que l'objectivation phénoménale, s'affirme ou se nie lui-même, en sa substance volitionnelle nouménale.

Remarquons ici que, puisque la volonté en s'affirmant crée la représentation, le monde du *principe de raison*, on peut dire que l'affirmation est l'essence de son extensité phénoménale. A cet égard, Schopenhauer a vu juste, croyons-nous : l'extensité est l'aspect de l'affirmation, et vice versa. Plus encore, cette affirmation et cette extensité sont pour lui non seulement la même chose, mais — et ceci rentre tout à fait dans nos points de vue philosophiques — une chose phénoménale. Malheureusement, Schopenhauer postule derrière cette affirmation, ce dynamisme extensif, une source nouménale, une volonté en soi, dont l'existence demeure toujours tributaire d'un acte de foi.

D'un autre côté, puisque la volonté, qui est en soi, redevient pure, elle-même, libre de tout phénomène lorsqu'elle se nie, la négation est ainsi davantage, en quelque sorte, que l'affirmation l'émanation de son essence, la conquête sur lui-même du noumène. Schopenhauer a, ainsi, profondément senti la nature négative du dynamisme intensif, en considérant que ce qui ramène la volonté à elle-même était un pouvoir négateur ; nous-mêmes, nous avons découvert dans l'intensité une négation pure. Seulement, obéissant, comme à l'égard de l'extensité, aux exigences aprioristiques et tacites de son système, Schopenhauer a postulé, ici encore, derrière cette force négatrice, non seulement une entité dynamique en soi, mais la même réalité nouménale que celle du pouvoir d'affirmation créateur, *ex nihilo*, de la représentation, la même volonté absolue, laquelle recouvrait ainsi l'identité la plus rigoureuse.

Schopenhauer, de la sorte, vivait, dirait-on, le passage vers l'acte de l'intensité potentialisant l'extensité ; cette dernière, précisément de par cette potentialisation, devenait idéale et susceptible de connaissance, si bien que, d'un côté, Schopenhauer colorait ce qu'il était, subconsciemment, de ce qu'il voulait être, c'est-à-dire de la seule chose qu'il pouvait connaître : une volonté se couvrant pour lui d'une identité qui lui était justement antagoniste, et, de l'autre côté, l'annihilation de ce vouloir-vivre par la négation d'elle-même de la volonté en soi ne pouvait aboutir qu'au renversement des puissances, de façon à ce que cette normativité d'extensité prît le dessus et passât, à son tour, à l'acte. Passage d'autant plus possible, pour Schopenhauer, qu'il n'avait pas aperçu la constitution oppositionnelle, se suffisant à elle-même, en tant que telle, des deux démarches affirmative et négative, et qu'il était, pour ainsi dire,

ébloui par l'identité potentielle, par le mirage d'un monisme inhibiteur du conflit immanent, par la rationalité d'extensité identifiante, à la réalité de laquelle il se cramponnait d'autant plus que ses pas, la virtualisant, à son insu, le faisaient avancer davantage sur le désert de la négation intensive.

Et Schopenhauer, et tous ceux qu'on pourrait appeler les extensitistes, de l'énergétiste démodé jusqu'au savant se purifiant dans la physique mathématique d'une simple quantité extensive, ont, à la fois, raison et tort, nous semble-t-il. Ils ont raison si on ne les considère que comme les miroirs de la matière qu'ils travaillent. Nous croyons, en effet, comme nous l'avons déjà dit, et c'est là un des aspects importants de notre investigation philosophique, que l'extensité triomphe de l'intensité dans l'objet, dans le monde extérieur, et que l'intensité triomphe, dans le sujet, dans le vital, de l'extensité. Ils ont tort, lorsqu'ils veulent étendre le mécanisme de leur sphère à toutes choses existantes, lorsqu'ils opèrent un choix entre l'intensité et l'extensité et qu'ils tentent de ne considérer comme réel que ce qui se précise dans leur pensée, rejetant dans le phénoménal, synonyme d'illusion, ce qui s'estompe dans la même pensée.

Ce qu'ils ont tous senti, au fond, c'est qu'il y avait un dynamisme principiel. De ce qu'il est d'aspect précisément principiel, et de ce que, comme nous le montrerons dans notre théorie de la connaissance, la rationalité, étant un arrachement à l'arationalité immanente de l'antagonisme des virtualités logiques contraires, un seul de ces dynamismes peut être saisissable, celui qui permet justement l'existence dynamique en se potentialisant, en offrant une possibilité d'actualisation à l'autre, ils conclurent à un monisme dynamique à contenu apparent d'intensité et à la loi à forme réelle d'identité.

CHAPITRE VII

Les paradoxes des Eléates et le dualisme antagoniste.

DYNAMISME ET STATISME

Il est intéressant de constater qu'en dehors des esprits qui relèvent plus ou moins explicitement de l'école de Parménide et qui, définissant l'être par l'absoluité de l'Un, doivent logiquement réduire tout dynamisme à l'apparence la plus trompeuse et conclure à une identité rigoureusement statique animant toute pensée qui trace un substratum géométrique derrière les phénomènes, les esprits, aussi bien scientifiques que philosophiques, qui se pénètrent du dynamisme inhérent à toute expérience concrète comme à tout mécanisme intelligible, frappent tout caractère statique de quelque état de relativité et conçoivent, moins logiques, là, que les premiers, une force, une énergie, un dynamisme premier et dernier, se suffisant pour ainsi dire à lui-même, comme tel, en une entité dont la rationalité monistique est dans l'impossibilité d'expliquer la nature dynamique ; on ne peut que la postuler ou la décrire comme telle.

En réalité, si l'on doit considérer que le dynamisme est plus principal que le statisme, il ne faudrait pas croire davantage à un dynamisme qu'à un statisme rigoureux. Il ne peut y avoir de véritable statisme, en effet, puisque chaque facteur, soit d'intensité soit d'extensité, n'est qu'un passage de la puissance vers l'acte, non à l'acte, puisqu'à l'état potentiel il est, pour ainsi dire, de plus en plus dynamique de droit et statique de fait, et qu'à l'état asymptotique d'acte, il est de plus en plus statique de droit et dynamique de fait, puisque sa nature oppositionnelle et son existentialité, fonction de son antagonisme à l'égard du facteur qui lui est contraire, empêchent qu'il soit jamais puissance pure ou acte absolu. Et il ne peut y avoir de dynamisme dans le sens exact du terme, également à cause de ce conflit constitutif de la quantité intelligible ou de l'énergie : l'un de ses facteurs antagonistes exerce une résistance à l'épanouissement de l'autre. Ils ne peuvent donc jamais être que, pour ainsi dire, des géométries dynamiques ou des dynamismes

géométriques. Lorsque l'un des principes contraires s'actualise, son dynamisme semble se réaliser sur le statisme de l'autre. Mais ce dernier ne fait que potentialiser son dynamisme, lequel est d'autant plus principiellement existant qu'il est davantage virtualisé. Et une fois cet équilibre dissymétrique constitué, c'est le facteur énergétique passé à l'acte, asymptotiquement bien entendu, qui semble le moins être la source possible du dynamisme. C'est ce qui explique qu'on ait considéré parfois comme dynamique ou comme statique précisément le facteur qui réalisait le statisme ou celui qui réalisait le dynamisme.

En somme, il n'y a pas plus de statisme que de dynamisme absolu, c'est-à-dire pur, et les hommes de science des dernières décades qui ne voulurent pas préciser si l'énergie était une quantité statique ou un ordre dynamique, qui laissèrent entendre qu'elle ne serait ni l'une ni l'autre, tout en prenant l'aspect des deux, qu'elle ne serait qu'une symbolisation mathématique du devenir subjectif de l'intelligence, intelligence qui ne serait pas seulement notre intelligence, mais quelque étrange réseau, quelque contenant vide, quelque phénoménalité formelle dont nous ferions partie et qui se suffirait, en quelque sorte, à elle-même, comme telle, furent, certes, le siège d'étonnantes intuitions métaphysiques.

Le dynamisme et le statisme, en effet, ne sont que des fictions idéelles de l'actualisation et de la potentialisation coexistantes des principes oppositionnels qui opèrent le devenir intelligible. S'il y a devenir, c'est parce que, précisément, il y a, pour ainsi dire, symbole mathématique dynamique s'élaborant sur un symbole mathématique antagoniste statique, et réciproquement.

C'est ce que les *Éléates* n'avaient pas aperçu et c'est pourquoi la flèche ne bouge pas et Achille ne rattrape pas la tortue.

L'extensité et l'intensité, plus particulièrement l'espace et le temps, tout en étant de même nature, ne s'opposent pas, dans leur doctrine. Les deux sont également homogènes et divisibles, indéfiniment, en points et en instants. Certes, s'ils sont tels, ils ne sauraient s'opposer. Ne s'opposant pas, ils passent simultanément à l'acte, ils s'actualisent en même temps. De sorte que chaque instant trouve son corrélatif dans un point adéquat : la divisibilité étant illimitée, de part et d'autre, le mobile ne bouge pas : il n'y a pas de mouvement ; le dynamisme est une illusion et une impossibilité : tout est statique.

Si, comme nous le croyons, l'espace est une homogénéité, principiellement rigoureuse, pure en soi, c'est-à-dire excluant toute divisibilité possible venant d'elle-même, puisque distinguer des parties, détacher des points, c'est, aussi vague que l'opération soit, créer des différences, puisqu'une logique rigoureuse de l'identité interdit toute partie possible — qu'est-ce qui pourrait faire, en effet, que deux entités identiques fussent distinctes ? —, si la divisibilité est l'œuvre du temps, c'est-à-dire de l'intensité telle que nous l'avons découverte, élément en soi de rupture, d'hétérogénéisation,

moteur principal de pure négation, dont l'œuvre ne peut être jamais qu'une discontinuisation, si, de plus, ces deux quantités de même nature, issues de démarches logiques inverses, par impossible demeuraient dans un état d'indifférence l'une à l'égard de l'autre, si elles constituaient deux mondes parallèles indépendants, nous ne sortirions pas des paradoxes éleatiques. Les deux ordres phénoménaux coexisteraient à titre d'actualisation ; il y aurait, d'un côté, trajectoire continue, autrement dit le mobile serait tout au long de cette extensité rigoureuse, autrement dit encore, il n'y aurait pas de mouvement, comme, dans la théorie d'Heisenberg, il n'y a plus de vitesse quand il y a passage à l'acte de plus en plus rigoureux de la position, et, d'un autre côté, une divisibilité illimitée, se suffisant à elle-même comme pur principe de divisibilité, c'est-à-dire de négation, sans chose divisée possible, si bien qu'il n'y aurait plus même l'ombre possible d'une trajectoire, mais uniquement du mouvement pur, exactement comme dans la même théorie précitée d'Heisenberg, la position s'évanouit quand se précise la vitesse ; le mobile, conséquemment, s'anéantit par là même ; il n'y a plus d'existence possible, et si quelque chose est postulé comme existant, envers et contre tout, ce quelque chose ne peut qu'être en dehors, à la fois de l'espace et du temps, et dénué totalement de devenir.

C'est seulement parce que le temps et l'espace — nous étudierons plus loin le caractère intensif de l'un et le caractère extensif de l'autre — possèdent la propriété d'être à la fois statiques et dynamiques, de par leur antagonisme constitutif existentiel, que le dynamisme de l'un, dans un quelconque complexe qu'ils forment, conserve un certain statisme, sous la pression du dynamisme refoulé de l'autre, et parce qu'il y a oscillation continue entre leurs dominations réciproques qu'un mobile peut exister, qu'il est en devenir et qu'il contient un espace et un temps qui lui sont propres. A un dynamisme temporel de divisibilité, un statisme spatial de non-divisibilité adéquat ; à un dynamisme spatial de non-divisibilité, un statisme temporel de divisibilité également adéquat. Adéquation fonction de leur oppositionnalité existentielle.

De cette façon, Achille dépassera la tortue, leur devenir respectif étant celui de la dualité quantitative ou quantum ou complexe composé par l'équilibre dissymétrique des facteurs antagonistes d'espace et de temps, à la fois par un dynamisme essentiel et par un statisme accidentel toujours plus ou moins virtuels. Il n'y a pas divisibilité indéfinie opérée par le temps dans l'espace, parce que la non-divisibilité ou l'homogénéité principiellement absolue de celui-ci lui oppose comme une masse qui croît, en son statisme progressif, au fur et à mesure que son dynamisme se potentialise, avec l'intensité du mouvement, de la vitesse. Et réciproquement. Mais il y a des complexes où l'extensité domine, et l'espace en est un, du moins l'espace sensible, et d'autres, dans lesquels l'intensité refoule l'extensité, et de ceux-ci font partie les

processus temporels, les successions, en un mot, le temps, tel qu'il est appréhendé dans l'expérience. L'espace pur, le temps pur, qui ne sont plus que des aspects respectifs de l'extensité et de l'intensité idéales, n'ont qu'une existence conceptuelle, normative, en quelque sorte didactique.

Mais de ce que l'espace ne peut jamais, de par sa constitution existentielle même, se trouver pur, sans être mélangé à du temps, l'on a commis l'étrange erreur logique de considérer l'espace comme étant, en même temps, homogène et divisible, de façon même, ce qui plus est, que la divisibilité fût une propriété essentielle de l'espace, allant ainsi arbitrairement à l'encontre de l'impossibilité où se trouve l'homogénéité logique de contenir des parties, cette homogénéité logique étant précisément une identité qui nivelle et en laquelle rien ne peut permettre que quelque chose se puisse distinguer, séparer, afin que l'état de divisibilité ait lieu. Et de ce même amalgame d'espace et de temps, l'on a abstrait un temps qui possède, certes, en lui-même la possibilité de la divisibilité indéfinie, de par son dynamisme négatif, de par sa possibilité de rupture, mais non comme un tout composé de parties, comme un continu formé d'instantanés (à l'état idéal, des parties, des fragments, sont une impossibilité constitutive, puisqu'il est dénué de toute extensité pouvant servir, aussi apparemment que ce soit, de terme, objet de la divisibilité), l'on a abstrait un temps, disons-nous, qui possède l'essence de la divisibilité et auquel on a ajouté, en l'empruntant à l'espace qui s'y mêle, l'homogénéité de ce dernier.

Bergson, cependant, a bien aperçu que le temps ne pouvait être qu'une hétérogénéité. Mais, du même coup, il en a fait un flux qualitatif, l'homogénéité, pour lui, appartenant, désormais, seule à la quantité. Nous discuterons, tout à l'heure, le bergsonisme. Remarquons, pour le moment, qu'il semble vraiment bizarre que ce qui persévère dans le « même » soit seul de nature quantitative, alors que ce qui se nie, dans le « différent », relève de la qualité. Ainsi, une couleur se maintenant homogène, identique à elle-même, serait quantitative, et cette même couleur changeant n'appartiendrait plus qu'à la qualité ? Si cette couleur n'est que qualité, l'homogénéité aussi bien que l'hétérogénéité qu'elle manifeste sont de nature qualitative, comme émanations d'elle-même. Ou si elle demeure une qualité, alors que l'homogénéité qui s'y superpose relève des schèmes quantitatifs, son hétérogénéité s'y superpose également et elle possède la même nature quantitative représentativo-logique. L'homogénéité et l'hétérogénéité sont des contraires. Ainsi que nous l'avons déjà dit, comment se pourrait-il, dès lors, que l'une fût quantitative et l'autre qualitative ? La qualité serait donc l'inverse de la quantité ? Il n'y a, entre elles, cependant, rien de commun. Et comment, d'autre part, pourraient-elles être, toutes deux, des qualités qui s'opposent, les qualités se suffisant à elles-mêmes, comme telles ?

Mais, pour en revenir à cette homogénéité de l'espace, divisible en quelque sorte par elle-même et sans qu'il s'y introduise une altération de sa nature par un agent qui lui serait antagoniste, celui du temps, notamment, lequel, à son tour, ne serait pas homogénéisé par l'espace, mais posséderait, d'une façon tout à fait inconcevable, cette homogénéité en lui-même, disons que cette confusion nous semble provenir, en plus de ce que nous avons dégagé plus haut, de ce que l'extensité de laquelle participe l'espace est un dynamisme limitant, d'où la croyance que la divisibilité pourrait avoir là sa source, et de ce que, l'intensité étant un dynamisme illimitant, le temps qui en relève, pourrait-on s'imaginer, tirerait de là son homogénéité, puisque supprimer toute limite, c'est effacer des différences et donc réaliser l'homogénéité.

Si l'on observe, en effet, telles que nous les donne l'expérience, une entité homogène et une succession d'hétérogénéités (une homogénéité rigoureuse ne saurait être successive, nous reviendrons là-dessus, rien ne permettant en elle de distinguer qu'un état ou une chose succède à d'autres), si l'on observe, donc, disons-nous, une entité homogène et une série hétérogène, l'on est tenté d'induire, au premier abord, que la faculté d'illimitation serait inhérente à la première, cependant que celle de limitation aurait sa source dans la seconde. Homogénéiser, n'est-ce pas faire sauter tout barrage différenciant, et hétérogénéiser, est-ce autre chose qu'établir des cloisons, des limitations ? Le processus qui hétérogénéise posséderait donc en lui la possibilité de créer des limites et celui qui homogénéise, celle de les détruire.

Or, c'est précisément l'inverse. Lorsqu'on contemple cette entité et cette série dont nous parlions, nous nous trouvons en présence de complexes où l'extensité et l'intensité coexistent, avec des signes, sans doute, statistiquement inverses, mais pas moins également constitutives, en chacun d'eux. Le pouvoir d'homogénéiser de l'identité dynamique de l'extensité, en tant que tel, supprime, en effet, les limites, mais seulement en tant que ces dernières sont des différences, en tant que ce pouvoir agit sur la frontière des possibilités de rupture de son identité. Il n'accepte pas une limite par rapport à elle, en elle ; à cet égard, il infinise. Mais, comme dans son essence il est tendu vers l'englobement des « autres », suivant ce sens, il limite, en imposant son « toujours le même » au pouvoir qui s'y oppose. Certes, en tant que telle, l'extensité identifiante, conçue comme indépendante, ne possède pas en elle d'arrêt possible à son épanouissement. Elle est donc, prise isolément, abstraite de son contraire, une sorte de limitation infinie ; elle limite indéfiniment, c'est-à-dire qu'elle impose sa limitation absolue à elle-même, son identité, comme une force d'inertie, que rien, venant d'elle-même, ne saurait modifier, arrêter, limiter. Elle est, pour ainsi dire limitante dans sa matière et illimitée dans son dynamisme, finie dans sa matière et infinie dans son action. Autrement dit encore,

elle est un infini finissant, si l'on s'attache à la forme dynamique et au contenu du principe de ce qui veut passer à l'acte, de ce qui s'oppose, en elle, à un dynamisme principiel antagoniste.

Ce dernier dynamisme est, au contraire, une sorte d'infini infinisant, ou, autrement dit, une possibilité illimitante dans sa matière et illimitée, comme son antagoniste, dans la nature de son action, en tant que telle, abstraite de sa force oppositionnelle. En effet, le pouvoir de l'intensité hétérogénéisante ne consiste pas, en son essence, dans la création de limites, car ce serait là créer des identités ; la rupture, la négation, la non-identité de l'intensité se trouvent dans la destruction de la limite par rapport à elle-même. Or, comme le « par rapport à soi » de l'intensité vise la suppression précisément de l'identité se limitant à elle-même, on peut donc dire que l'intensité s'illimite indéfiniment. La non-identité ne signifie pas l'apparition d'une autre identité, par rapport à elle-même, qui serait différente de celle détruite. C'est là le résultat de l'intervention de l'extensité. L'intensité détruit le cadre extensif, lequel se réfugie, pour ainsi dire, sur un plan plus virtuel, d'où il réplique. L'hétérogénéisation, dans son dynamisme, révèle cette lutte ; l'on y voit l'identité synthétique niée se reconstituer ça et là ; les limites sont les signes de ses retranchements, des identités qui subsistent et se ramassent ; et dans cette course analytique, l'essence de l'intensité est, précisément, dans la poursuite destructrice de ces limites, et l'hétérogénéisation n'est que le symbole de l'affaiblissement progressif du pouvoir d'extensité identifiante.

Dans l'hétérogénéité pas plus que dans l'homogénéité, comme on sait, ne se révèle autre chose, en ce qui concerne leur pur devenir quantitatif, que leur antagonisme. La première est donc le spectacle du pouvoir extensif limitant, infini en impulsion dynamique, battu en brèche par le pouvoir illimitant intensif, infini également en impulsion dynamique ; et la seconde, celui du pouvoir intensif infini illimitant de la négation, dominé par l'infini finissant de l'affirmation extensive. Comme nous l'avons déjà vu, à propos de l'analyse et de la synthèse, l'hétérogénéité et l'homogénéité travaillent l'une sur l'autre ; elles ne se trouvent jamais, essentiellement et existentiellement, dans la possibilité d'être indépendantes l'une de l'autre.

Par le simple jeu de leur antagonisme, il se fait donc que l'hétérogénéité crée, plutôt occasionne des limites, tout en étant un dynamisme en soi précisément destructeur de limites, et l'homogénéité supprime les limites, tout en étant un dynamisme en soi de rigoureuse limitation. Si bien que, de plus, il n'y a jamais que des limites plus ou moins actuelles ou plus ou moins potentielles, selon qu'on les contemple dans l'hétérogénéité ou dans l'homogénéité, si bien qu'en réalité, il n'y a jamais d'hétérogénéité proprement dite ni de véritable homogénéité, ainsi que nous l'avons déjà constaté à l'occasion de l'analyse et de la synthèse. Ce qu'il y a, c'est une hétérogénéisation intensive quantitative inverse d'une homogé-

néisation extensive, quantitative également. Dans la première de ces deux démarches logiques antagonistes, il y a rupture de la limite de l'identité, c'est-à-dire de la limite pure, en soi, pour elle-même, et son morcellement, en principe à l'infini, si bien que toute limite s'évanouit en une divisibilité où plus le moindre point ne saurait encore avoir le droit de se maintenir. Au contraire, dans la seconde, il y a englobement d'une limite par une autre plus vaste, il y a synthèse, substitution à des limites qui sont le signe de la rupture, de la fragilité et de la précarité de la limite absolue — sous le courant inverse qui brise précisément toute limite — de limites de moins en moins divisibles, de plus en plus fortes et étendues, et, en fin de compte, de la limite d'une chose par elle-même, de la limitation à l'identité, de la limitation de A par A, du « même » par le « même », autrement dit de la limite pure, qui est le terme idéal, à l'infini, du dynamisme synthétique et l'extensité même passée à l'acte, ce qui constitue, d'ailleurs, une impossibilité de son existentialité même, en tant que sa nature est contradictoire.

Mais nous ne cessons de prendre, pour éléments de l'hétérogénéité, ce qui n'est que le résultat de son action sur l'homogénéité ; nous attribuons à l'hétérogénéité les limites que son pouvoir analytique de division, de négation opère, taille dans l'étoffe de la limite de l'homogène et qui sont encore le signe de ce que celui-ci oppose à celle-là. Et de ce que cette fragmentation, cette sorte d'irruption d'innombrables limites, symptôme du fléau intensif, peut être inhibée par l'homogénéisation extensive, nous attribuons à celle-ci l'illimitation sur laquelle précisément elle travaille, qui se camoufle derrière ces limites, qui en est le dynamisme triomphant, contre lequel elle se dresse, et nous ne voyons pas que cette suppression des limites n'est que le renforcement du pouvoir limitant de l'identité, pouvoir qui prend, dans ce cas, le pas sur le pouvoir antagoniste illimitant.

Bref, l'intensité crée des limites dans l'extensité par sa force illimitante, et l'extensité supprime les limites, dans l'intensité, par sa force limitante. Ainsi, l'univers quantitativo-logique n'est jamais ni fini ni infini, mais un complexe où ces catégories sont les instruments antagonistes de son devenir et un des aspects de sa constitution dynamique formelle.

La flèche des Eléates n'est donc qu'un compromis, qu'une transaction fini-infini, que la résultante, avec victoire oscillatoire, du conflit de l'illimitation et de la limitation, toutes deux également libres, en elles-mêmes. Une rupture intensive s'actualisant déchire l'homogénéité de l'espace, actuel, avant le départ de la flèche ; plus la rupture est intense, plus il y a d'extensité virtualisée, plus la distance est grande ; mais plus cette temporalité passe à l'acte, plus, comme une sorte de courant de self-conduction, l'espace se condense dans un dynamisme refoulé adéquat, qui va, tantôt, à son tour, dominer le mouvement de la flèche. Plus la flèche s'altère, dans son extensité, et altère l'extensité alentour, en son *accélération*, en

son intensité déformatrice, négatrice, hétérogénéisante, plus de la masse, de l'espace antagoniste se contracte en elle et se solidifie tout autour, dans son homogénéité identifiante.

La contraction de Lorentz et la loi d'Einstein selon laquelle la masse augmente avec la vitesse ne sont pas, pour nous, comme nous le verrons plus loin dans la longue étude que nous consacrerons à la Relativité, de simples artifices mathématiques, afin d'éviter des inductions contradictoires ; ce sont là des symboles empiriques dont la signification relève de toute une nouvelle conception philosophique de la réalité.

CHAPITRE VIII

La philosophie de Bergson aux prises avec le dualisme contradictoire ; ses tentatives et ses échecs.

DE NOTRE CONCEPTION NOUVELLE DE LA FINALITÉ ET DE LA CAUSALITÉ

Nous n'avons donc pas besoin, pour lever les difficultés éléatiques, de recourir, comme Bergson, d'un côté, à un espace homogène et indéfiniment divisible et, d'un autre côté, à un mouvement qualitatif, à un acte d'intensité synthétique qui s'y superpose, à une mobilité dont le continu est précisément fonction d'une inter-pénétration mélodique des hétérogénéités de la durée pure.

Si Bergson a, en effet, aperçu que l'intensité était une succession d'hétérogénéités ou elle n'était pas une intensité, que toute intensité véritable devait être successive, toute simultanéité rigoureuse étant une extensité, il a admis que l'espace pourrait être à la fois homogène et divisible, c'est-à-dire qu'on pouvait le diviser en parties identiques, sans prendre garde qu'aussi identiques qu'elles pussent être, ces parties n'en dussent pas moins différer, par quelque côté — autrement, qu'est-ce qui les empêcherait de se confondre dans la même identité —, et que donc, par là, dans l'extensité identique, interviendrait une fonction de différenciation. Or, cette fonction relève, chez lui, de l'intelligence, commandée par l'action pragmatique de la pensée rationnelle, laquelle n'est même, sous certains aspects, qu'un mimétisme spirituel à l'égard du solide, de l'espace euclidien.

Ainsi donc, l'homogénéité extensive posséderait la possibilité assez étrange de se diviser en parties distinctes, distinction qui, une fois postulée l'identité de l'espace, a tout l'air d'intervenir comme un *Deus ex machina* ; et les activités, les conduites vitales qui se forment à son contact, acquièreraient cette faculté de diviser, de distinguer,

faculté qui ne saurait trouver sa source ailleurs que précisément dans cet espace formel et statique, tout le reste s'y opposant comme durée qualitative, temps psychologique synthétique. De deux choses l'une : ou bien tout ce qui est espace, intelligence, logique est de l'identité extensive et alors il faut chercher dans une autre réalité le principe d'une différenciation possible, la divisibilité de l'espace signifiant la trace d'une action hétérogénéisante dans son continu homogène, ou bien tout ce qui est conceptualité contient en soi-même deux fonctions inverses, l'une analytique et temporelle, l'autre synthétique et spatiale, et dans ce cas, la quantité enlève à la qualité tous les caractères que Bergson lui avait attribués.

Si l'on s'acharne à définir le logique par la seule identité, les dynamismes rationnels par la seule homogénéisation extensive et qu'on en appelle, dès lors, à une réalité étrangère aux phénomènes quantitatifs, pour justifier la présence des hétérogénéités, l'on doit passer, en fin de compte, outre, arbitrairement, au problème des rapports possibles, dans ce cas, d'un univers avec l'autre. Comment, en effet, — et cette question revient sans cesse — l'intelligence spatialisante aurait-elle prise sur la qualité temporelle, et réciproquement, si elles n'étaient pas de même nature ?

L'extensité est divisible et analytique si l'on entend par là que le déclin de cette rupture de l'identité prend sa source dans l'intensité qui nie, que cette divisibilité n'est pas inhérente à l'extensité, mais témoigne de l'action hétérogénéisante de celle-là sur celle-ci. Qui donc opérerait cette fragmentation si, d'un côté, l'hétérogénéité appartenait au monde qualitatif étranger au monde quantitatif de la raison et si, de plus, ce monde de durée qualitative était un temps synthétique ?

Il est vrai que chez Bergson, cette synthèse est successive. C'est l'introspection, croyons-nous, qui lui a facilité cette invraisemblable symbiose. De ce que l'intensité n'est et ne peut être, en elle-même, que successive, de ce qu'elle domine dans nos complexes intensité-extensité vivants, et joue un rôle, comme nous le verrons dans notre troisième partie, de destruction de l'affectivité, de ce qu'elle opère, ainsi, sur la qualité extérieure, et que c'est elle qui est, dans l'être vivant, la plus proche de cette qualité, l'extensité apparaissant comme la seule conceptualité, puisque précisément elle n'est, dans les processus psychiques, qu'une virtualité, qu'un dynamisme antagoniste refoulé, de ce que, de la sorte, nous ne pouvons connaître (connaissance dans le sens précis de série abstraite où le concept apparaît) que celui-ci, le dynamisme intensif n'étant que « senti », « vécu », de ce que, en plus, cette intensité n'existe et ne s'oppose, par là même, qu'à une synthèse extensive, que, introspectivement, l'on se rend compte de la communauté de nature de ces deux fonctions, Bergson a emprunté à l'extensité sa synthèse et son continu, les a soudés à la succession hétérogène de l'intensité, effaçant, en quelque sorte, d'un trait de plume, leur

antagonisme fondamental, et leur a donné comme substance ce qui est effectivement de nature substantielle, c'est-à-dire la qualité, laquelle devenait ainsi l'intériorité même.

Bergson obéissait ainsi, non seulement aux puissantes traditions philosophiques cartésiennes et kantienne, et aux influences, d'un côté, de la physique du XIX^e siècle et, de l'autre, de la biologie qui lui était contemporaine, mais à la tendance plusieurs fois millénaire d'une pensée humaine voulant supprimer l'espace au nom d'un temps négateur de toute immobilité, de tout conservatisme, pour la création d'un « nouveau » essentiel, tendance s'opposant à une autre, plus forte, plus triomphante encore et aussi vieille, la tendance à annihiler le temps pour la pureté de l'identité absolue. Ici encore nous nous trouvons devant ces deux courants de l'activité la plus générale de l'esprit humain, au moyen desquels on fuit l'arationalité immanente au logique, qui les contient tous deux, par l'actualisation asymptotique de l'un au détriment de l'autre, par ce qui engendre ainsi la rationalité. Et ce que n'a pas voulu voir Bergson non plus et que, du reste, si peu ont aperçu — aussi étonnant que cela puisse paraître — c'est que l'on était aussi rationnel dans l'homogène que dans l'hétérogène. Comme nous l'avons montré à l'occasion du criticisme kantien, du moment que l'esprit peut élaborer du pareil et lier *a priori*, sans le secours de l'expérience, il peut et doit élaborer du différent et délier sans avoir recours à autre chose qu'à lui-même. Une action suppose l'autre, fonde l'autre. Pourquoi et comment, encore une fois, le contraire serait-il d'une nature étrangère à ce contre quoi il se dresse ?

Tout d'abord, il y a, pour Bergson comme pour Descartes, une étendue et une pensée subjective.

L'étude des fonctions mentales découvre qu'il existe une analogie de plus en plus étroite entre les lois de la matière et celles de l'intelligence. De plus en plus, celles-ci prévoient et captent celles-là, celles-ci déteignent sur celles-là et les forment. Le principe d'identité, la notion de stabilité, d'invariance ne trouvent-ils pas des frères jumeaux dans le concept expérimental de masse, dans la constitution profonde de la matière faite d'éléments semblables, dont la disposition éphémère et le nombre seuls varient (molécules, atomes, électrons, etc...) ?

D'autre part, cette identification, cette *rationalisation* épuise l'univers extérieur, qui ne cesse guère, en même temps, de demeurer, pour nous, infiniment varié. Ses apparences hétérogènes, simples illusions par rapport à la réalité physico-mathématique, d'où proviennent-elles ? La psychologie est là, qui les accueille. Du point de vue subjectif, tout est sensation, séries continues de changements, d'aspects différents, qui se détruisent les uns les autres.

A moins d'accepter un idéalisme intégral et commode, où étendue rationnelle et réalité subjective diverse habitent la même demeure et jaillissent du même créateur mystérieux, ce qui, d'ailleurs, ne résout qu'en apparence le problème, toutes les difficultés se retrou-

vant au sein de ce moi transcendantal, la solution la plus claire était de modifier le *cogito*, et de dire : Je change, je vis, donc je suis, et d'englober, dans une même entité externe, l'espace et la raison.

Cette dernière opération était d'autant plus facile que le jugement synthétique *à priori* et l'œuvre énorme de Kant, toute entière vouée à la synthèse, établissaient que l'espace était une forme de l'entendement, la condition de l'expérience du *sens externe*, une élaboration rationnelle du divers et, en même temps, un pur phénomène, le noumène — qu'il se trouve dans l'objet ou dans le sujet — gardant secrète sa nature. Ce qui était important, c'était, comme nous l'avons déjà dit, à ce propos, l'extériorité de l'hétérogène par rapport aux fonctions de l'entendement, entendement édificateur de catégories rigides, de liens étrangers aux natures sur lesquelles il opérait. Mais, ce que Bergson gardait encore de Kant c'était, malgré tout, le prestige impressionnant de la synthèse. Si, chez celui-ci, elle semble uniquement participer de la rationalité phénoménale, doit-on, en éliminant cette subjectivité quantitative, renoncer définitivement à toute fusion, à toute interpénétration des éléments du divers, à toute possibilité de création d'un *organisme*, doit-on céder, dès lors, à un écoulement héraclitéen ou à une substantialité pluralistique indéfinie, sans aucun sens possible ? N'y aurait-il pas une synthèse dynamique en opposition à cette synthèse statique, une collaboration active des parties pour une fin continuellement créatrice et se dégageant d'une étendue rationnelle où le solide et le principe d'identité, l'un expression symbolique de la Nature, l'autre de la pensée conceptuelle, s'influencent réciproquement et relèvent d'un même courant, inverse d'un autre, profondément intime, celui-ci, et qui serait l'essence même de la vie ? Renoncer à la synthèse, ne serait-ce pas renoncer à l'être même, se demanda Bergson, tellement la course ancestrale à l'identité obsède tout démarrage ?

En effet, les sciences de la vie, la biologie évolutionniste rationnelle proposait un nouveau type de synthèse : à l'identité mécanique, à la causalité brute (il n'y a rien dans les faits qui ne se trouve dans la cause, etc...), à l'absolu quantitatif formel et vide, elle opposait l'identité organique, la synthèse finaliste et dynamique (la fonction crée l'organe, il y a plus ou autre chose dans le tout que dans les parties, etc...), l'énigmatique élan vital.

Mais si les ensembles vitaux paraissaient commandés par une fin qui justifiait l'action solidaire, la collaboration harmonieuse des différenciations, il était urgent de procurer à ces synthèses organiques une substance se suffisant à elle-même, qui ne fût pas un innombrable et inerte rapport, et où la trouver, sinon dans la notion de qualité.

De plus, pouvait-on, en inculquant le contenu de celle-ci au substratum des événements, aux causes finales, le refuser aux moyens ? Or, les moyens, c'étaient précisément les différenciations ; d'où un continu fait d'hétérogénéités qui s'interpénètrent, d'où un mouvement et un changement possédant la matière qualitative de

la conscience immédiate, d'où la durée pure et le temps psychologique essentiellement créateur.

Ce point de vue s'imposait, pour Bergson, avec d'autant plus de gravité que, d'une part, au cas où il se serait incliné devant les investigations biologiques dominées par la finalité, sans leur fournir la métaphysique d'une liberté subjective arrachée par le temps à l'espace positiviste, il se serait vu entraîné vers un formalisme téléologique, lequel n'aurait pu, en fin de compte, aboutir qu'à une substantialité logique au service de laquelle, pour laquelle travaillait et s'annihilait toute la diversité des phénomènes, et il serait retombé ainsi dans ce qui lui eût semblé relever de la seule extensité, et que, d'autre part, la marche de ces recherches, soupçonnées d'anthropomorphisme et discréditées par la facilité de l'explication, empreintes si souvent d'un théologisme secret ou même manifeste, voyait s'élever contre elle des disciplines mécanistes à l'image des sciences physico-chimiques, dont la causalité stricte avait la prétention et l'espoir de réduire les totalités les plus complexes et les genèses les plus difficiles à d'aveugles mouvements que la mesure mathématique ne manquerait pas de réintégrer au sein des faits objectifs, siège du déterminisme des relations formelles ; et ainsi, dans les deux cas, l'on n'aurait pu quitter la quantité logique.

C'est que, dans l'hypothèse d'une finalité biologique, un invariant en puissance absorbe le devenir, en tant que « variant » temporel, au profit, à son terme, de l'absolu statique, spatial, et que, dans l'hypothèse d'un mécanisme intégral, un invariant, une identité de fond, d'au delà des phénomènes en transformation, prête au champ temporel un caractère encore plus illusoire, et il y a mort du temps, d'un côté et de l'autre.

Or, Bergson étouffait dans l'extensif, et il se rendait très bien compte qu'une succession ne pouvait être qu'une hétérogénéité, rien ne se succédant, du moins pour nous, si tout était homogène, que le temps n'était senti, comme tel, que de par le changement, qu'il était l'intensité même.

De plus, avant de coordonner les faits, de leur infliger une interprétation quelconque, les hommes de science qui s'étaient penchés sur la matière vivante en avaient tout de suite dégagé un dynamisme évolutionniste qui semblait être celui d'une différenciation indéfinie. Si la matière physico-chimique s'« organise », c'est précisément, dirait-on, pour multiplier les réactions et les voies individuelles possibles, pour diversifier, au fur et à mesure que l'individu s'élève sur l'échelle des êtres vivants, ses fonctions, dont la forme n'est plus qu'un moyen adéquat. Bergson lui-même insiste sur le fait que dans la matière vivante, au contraire de ce qui se passe dans la matière brute où l'on peut retrouver dans un état actuel exactement ce qui existait dans celui dont il dérive, entre l'action et la réaction, il y a imprévision, il y a du nouveau. Ce qui lui fait

considérer les êtres vivants comme des *centres d'indétermination* (1), s'élaborant au sein de l'univers mécanique.

Si l'on ne peut donc pas englober rigoureusement la biologie dans la physique mathématique, et aujourd'hui encore des irréductibles demeurent dans les analyses cytologiques, l'attention minutieuse portée sur les colloïdes n'ayant encore rien donné, si bien qu'on ne peut émettre, dans ces directions, que des hypothèses presque semblables à des actes de foi, si donc, dans les phénomènes vitaux, nous assistons à la création d'organes de plus en plus différenciés dont l'adaptation au milieu n'est pas un simple mimétisme, mais une issue, une méthode d'explosion de plus en plus aisée pour les tendances, pour les impulsions, qu'elles soient purement causales ou subordonnées à des fins invisibles, en tout cas, d'une hétérogénéité de fait croissante et incommensurable, si donc il y a incessante transformation imprévisible, rupture et éclatement du continu, de l'identique qui s'impose par le milieu, le genre, l'espèce, l'instinct, l'habitude, etc., rupture et éclatement indispensables au développement de la vie, à l'évolution, en tant qu'aveugle libération des possibles différenciateurs (le phénomène de la mort, dans l'individu vivant, est, peut-être, une adaptation trop littérale au milieu, une communication trop large avec lui, l'adaptation qui fait triompher du monde extérieur n'étant, en réalité, qu'une opposition camouflée et habile), si donc, disons-nous, il y a indéterminisme, aussi vague soit-il, peut-on encore admettre qu'il y a quantité, logique ?

Pour Bergson, la rationalité est une. Etendue, géométrie, nombre relèvent de la même possibilité de mesure. De Kant, il tient leur phénoménalité : ce ne sont plus là ni des absolus ni proprement des mirages, mais les conditions subjectives de l'élaboration synthétique de l'expérience externe. Du pragmatisme, il emprunte l'utilitarisme de l'action ; du vitalisme, la solution de continuité entre la causalité mécanique et la causalité organique, entre le déterminisme du milieu et le développement téléologique de la matière vivante, entre le statique de l'espace euclidien physico-chimique et le dynamisme du temps biologique.

Si la synthèse, le lien kantien, la quantité déterminée et déterminante sont des formes creuses et des cadres rigides, et si le sujet, d'où ils jaillissent, sans doute, est, lui, en perpétuel devenir, est une puissance vitale synthétique, un dynamisme d'adaptation pour une liberté sans cesse croissante, le phénomène que saisit, que crée, pour ainsi dire, son action intensive ne peut donc revêtir ce caractère de synthèse statique que de par le mimétisme pragmatique de cette action se heurtant à une étendue géométrique. Ainsi, un dualisme métaphysique devient là nécessaire. La synthèse de Kant n'est qu'une forme parce qu'elle se moule sur du statique, de l'inerte, du solide, de l'indéformable, de l'identité spatiale. Mais en tant que

(1) Voir : H. BERGSON, *Matière et Mémoire* (Alcan, Paris).

synthèse vue, pour ainsi dire, du dedans, elle participe de la même fusion des hétérogénéités mélodiques de la durée créatrice ; elle n'en est, kantienne et logique, que l'aspect dégradé, pour les fins de l'action. La synthèse ainsi, devient la source même des phénomènes. Phénomènes issus, tout comme chez Kant, du contact d'un sujet avec un objet ; mais, cependant que chez celui-ci le divers est une donnée directe et axiomatique de l'expérience externe, chez Bergson il est, avec la même immédiateté indiscutable, l'intériorité même. De plus, celle-ci absorbe en elle toutes les possibilités de nouménalité, rejetant tout le contenu idéaliste intelligible, que Kant avait laissé deviner dans le sujet, au sein de l'extensité logique extérieure.

Si donc la rationalité du principe d'identité est toute la logique, si cette logique épuise toute la quantité, si la quantité est statique et spatiale, si le syllogisme catégorique est l'image de l'extériorité déterministe, tout ce qui déroge au principe d'identité, tout ce qui semble être une synthèse dynamique et irrationnelle, et l'intuition même d'une liberté intérieure informulable, de quelle nature peut-il être ?

L'expérience la plus générale des états de conscience, quels qu'ils soient, partage l'univers en un secteur de relations représentativo-rationnelles, de rapports dits objectifs parce que susceptibles de communication et d'existence sociologique, rapports qui se ramènent au symbolisme mathématique, à la simple mesure et au nombre, et en un autre secteur, coexistant avec le précédent, sans que la moindre fusion puisse jamais s'opérer entre eux, et qui est le siège unique de l'indéfinissable qualité.

Comme l'hétérogène, pour Bergson, à l'exemple de Kant, ne peut relever de l'entendement à base d'identité, il ne peut donc appartenir qu'à la réalité conscientielle qualitative. Et comme, en outre, la finalité dirige les processus évolutifs de l'être vivant, cette hétérogénéité non seulement devra donc être qualitative, mais constituera le contenu et le dynamisme mêmes de la synthèse.

« Le temps, écrit Kant, n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. En effet, il ne peut être une détermination des phénomènes extérieurs : il n'appartient ni à une figure, ni à une position, etc. ; mais il détermine le rapport des représentations dans notre état intérieur. Et, précisément parce que cette intuition intérieure ne fournit aucune figure, nous cherchons à *réparer* (1) ce défaut par l'analogie ; nous nous représentons la suite du temps par une ligne qui s'étend à l'infini et dont les diverses parties constituent une série qui n'a qu'une dimension, et nous concluons des propriétés de cette ligne à celles du temps, avec cette seule exception que les parties de la première sont simultanées, tandis que celles du

(1) Souligné par nous.

second sont toujours successives » (1). Que le temps soit interne, qu'il soit l'intuition qu'a le sujet de lui-même, Bergson y souscrit sans hésiter ; mais, puisque — et ici il semble plus rigoureux que son maître — tout ce qui est logique est figure et position, détermination relationnelle des phénomènes extérieurs, puisque toute connaissance conceptuelle ne contient que l'identité inerte de l'univers quantitatif externe et spatial, cette connaissance temporelle de nous-même ne peut donc être que d'une autre nature. Ce n'est donc plus une connaissance, dans son sens formel, ce ne peut plus être, comme chez Kant, la condition des phénomènes intérieurs, « le mode de représentation de moi-même en tant qu'objet » (2) (il y a là, dénonce Bergson, ce même procédé de l'analogie, dont il est parlé dans la citation ci-dessus). Le temps, c'est le changement qualitatif même : il ne peut être autre chose.

Il est étrange que Kant n'ait pas été amené, lui-même, à rattacher cette représentation du temps à quelque entendement d'une structure logique autre que celle qui dicte les jugements synthétiques *a priori*. Il a senti, toutefois, que le temps était la condition, non seulement d'une série différente de phénomènes, ceux intérieurs, mais qu'il était une connaissance phénoménale, ou plutôt, une représentation au même titre que celle de l'espace. Le temps, en effet, « ne doit... pas être réellement considéré comme un objet, mais comme un mode de représentation de moi-même en tant qu'objet. Que si je pouvais avoir, ou un autre être, l'intuition de moi-même, sans cette condition de la sensibilité, ces mêmes déterminations que nous nous *représentons actuellement comme des changements* (3) nous donneraient une connaissance où ne se trouverait plus la représentation du temps, ni par conséquent celle du changement » (4). Mais alors, nous pouvons donc nous représenter les différences ? Nous avons donc des connaissances où se trouvent des changements ? Comment cela est-il possible, puisque précisément notre raison est essentiellement synthétique et qu'elle ne peut que lier, comme il dit, des choses étrangères l'une à l'autre ? Kant lui-même affirme qu'une intuition directe de soi-même, sans l'intermédiaire de la condition de la sensibilité, donc des cadres formels qu'on y lance en quelque sorte dessus, ferait disparaître et le temps et le changement. C'est par conséquent de la subjectivité transcendantale rationnelle que prennent naissance aussi bien la succession, c'est-à-dire, — soulignons-le en passant, c'est d'une extrême importance, — des états ou des cadres qui se détruisent l'un l'autre, dans la série desquels l'on remarque la rupture, la non-identité comme propriété primordiale, que les changements, c'est-à-dire, la possibilité de concevoir ou d'ap-

(1) E. KANT, *Critique de la Raison pure*. Trad. J. Barni, Tome premier, pp. 73-74 (E. Flammarion, Paris).

(2) *Ibid.*, p. 76.

(3) Souligné par nous.

(4) *Ibid.*, pp. 76-77.

préhender des différences, de créer donc, en quelque sorte, une diversité quantitative *à priori*. Encore un coup, comment cette opération est-elle réalisable et même imaginable, dans une raison dont le cœur est la synthèse, dont l'essence est unique ?

L'impossibilité où se trouvent, et Kant et Bergson (impossibilité d'ordre métaphysique subconscient, dont on comprendra plus loin les tenaces mobiles), d'admettre un véritable principe de contradiction comme principe existentiel de la quantité logique, c'est-à-dire de son arationalité essentiellement formelle, dont les dynamismes antagonistes sont constitués par le principe d'identité et le principe de non-identité, arationalité transcendée, au cours du devenir que ces principes permettent, par la phénoménalité d'un principe de non-contradiction (c'est-à-dire d'un principe de fuite du conflit A est A et non-A, à la fois) duquel jaillissent aussi bien la rationalité de l'homogène que la rationalité de l'hétérogène, principe s'actualisant, toujours relativement, bien entendu, tantôt dans l'une de ces rationalités, tantôt dans l'autre, ce qui constitue le moteur même du devenir, cette impossibilité, opiniâtre, décelant un attachement presque jamais contrôlé, étonnamment axiomatique à l'unicité extensive de la raison, explique l'étude superficielle que le premier a consacré au temps et la manière arbitraire dont il l'a englobé, en passant sous silence tous les obstacles que cela soulevait, dans sa conception générale et systématique de l'entendement, comme aussi l'obligation dans laquelle s'est trouvé le second, en se rendant compte que la logique formelle ne pouvait justifier, telle qu'on l'avait définie de tout temps, ni l'existence, en sa nature, du différent, du changement, de la succession, de la non-identité, ni le dynamisme (puisque étant une et toujours pareille à elle-même, elle ne saurait, à juste titre, ni se mouvoir ni se diriger vers quelque chose d'autre, ni s'opposer à quoi que ce soit, ni être donc une force quelconque ; dérivée, en effet, d'où et tendant vers quoi ?), ni le genre de continu qui pourrait, tout en accordant aux hétérogénéités une substance, une existence en tant que telles, les faire s'interpénétrer, afin de ne pas conclure à un pluralisme en soi des natures, si bien que tout devenir, tout progrès, toute harmonie se faisant, toute synthèse évolutive en fussent exclus à jamais, l'obligation, disons-nous, dans laquelle s'est trouvé le second, de demander à la qualité de se charger de tout accueillir en son sein de ce qui demeurerait en dehors du champ spatial de l'extensité logique et de fournir à l'intensité temporelle une conscientialité affectivo-qualitative résolvant toutes les difficultés.

Nous disons affectivo-qualitative pour signaler la conception équivoque de la qualité, dans le bergsonisme. Et cependant la qualité de la durée pure est la clef de voûte de toute la doctrine de Bergson. C'est pourquoi nous nous voyons obligés de montrer, dès maintenant, les impasses auxquelles conduisent, dans une philosophie aussi brillante et aussi subtile, d'une part, le postulat d'une quantité logique au seul principe d'identité, et d'autre part, la confusion

de l'hétérogène sensoriel avec le qualitatif, l'inexplicable absence de distinction entre le problème de la diversité sensible et celui de l'affectivité.

Il y a des sensations dénuées d'affectivité, même si l'on se place à un point de vue strictement introspectif, et il semble qu'il n'y ait pas d'autre méthode dans ce domaine. Les sensations visuelles usuelles, par exemple, sont de simples différences, à moins d'appeler des qualités les représentations formelles hétérogènes. Le fait qu'il existe, même dans la plus faible mesure, du concret vide d'affectivité, prouve déjà qu'il est possible que certaines représentations ne soient que des différences. D'un autre côté, l'affectivité, qui a baigné ou qui baigne encore un flux sensible, s'étant retirée, aussi vaguement que ce soit, par exemple, de telles couleurs, etc., sans entraîner avec elle ces sensations elles-mêmes, dans son anéantissement, nous montre que nous sommes là en présence de deux ordres de choses possédant quelque indépendance. Si, en effet, la qualité représentative n'était rien d'autre que la qualité affective, si la qualité affective ne relevait pas d'une autre substance que de celle de l'hétérogénéité sensible, la disparition de l'une commanderait celle de l'autre. Or, il n'en est rien. Non seulement il y a un grand nombre de sensations, à *fortiori* de représentations et de concepts (certes, il existe toute une échelle d'affectivisation, selon les organes des sens), qui demeurent de longs moments sans la moindre teinte émotionnelle, sans trace de cet état particulier qu'on appelle affectif, mais, inversement, des sensations désagréables ou agréables peuvent, selon leur richesse, faire disparaître, souvent complètement, l'aspect représentatif de l'impression sensorielle. Une lumière par trop forte vous aveugle, dit-on, un son qui vous perce les oreilles peut devenir une telle douleur que le son, en lui-même, s'efface, etc... etc...

Ceux qui continuent de désigner par le terme de qualité la variété sensible sont forcés, au moins, d'accepter l'existence de deux sortes de qualités, car entre la douleur d'une sensation et sa caractéristique représentative ou sensorielle, il y a la solution de continuité la plus rigoureuse.

De quelle qualité nous parle Bergson ? Sans cesse, il glisse, dirait-on, de la qualité sensible à celle affective, et inversement, sans que nous puissions jamais savoir comment cette fusion est possible, et à laquelle des deux il s'adresse, en fin de compte, pour en faire la substance de sa « durée pure ».

En réalité — nous ne pouvons nous abandonner ici à une étude plus minutieuse de cette équivoque, étude qui fera l'objet de développements ultérieurs —, la qualité représentative n'est qu'une différenciation. Des sensations différentes, dénuées d'affectivité, sont conditionnées par le contraste, le changement, la comparaison, d'un côté, et, d'un autre, par la possibilité d'une appréhension d'un ordre de non-identité. Tout cela constitue, une série d'opérations quantitatives, de mesures, où se heurtent et luttent l'identique et son

dynamisme inverse, le lien et le non-lien, la synthèse et l'analyse. S'il n'y avait qu'une sensation, il n'y aurait pas de diversité sensible ; s'il y avait une multiplicité de sensations, sans possibilité, de notre part, de les comparer l'une à l'autre, d'établir un lien ou de saisir un non-lien, entre elles, nous ne pouvons même pas nous représenter la vision que nous aurions du monde, tellement nous sommes prisonniers de nos cadres d'homogénéité et d'hétérogénéité. Or, pour établir un rapport de similitude ou un autre de diversité, il faut, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que nous soyons en possession, au moins, de réceptivités logiques adéquates qui les permettent, que nous possédions des conduites qui réussissent et des conduites qui échouent, que nous contenions, en nous, en quelque sorte à *priori*, des mécanismes qui sachent être positifs et d'autres qui sachent être négatifs, sans quoi, le mécanisme qui subit l'échec, étant un mécanisme de lien, notamment, s'anéantit, par cet échec même, tout entier, et il ne reste plus de mouvements, conduites, représentations, concepts susceptibles de témoigner de l'existence du discontinu, de la rupture, à moins d'attribuer au mécanisme envisagé une nature mixte positive et négative, ce qui ramène à notre hypothèse d'une double et contradictoire rationalité phénoménale, passant à l'acte alternativement, dans un sens ou dans l'autre, et relevant d'une même arationalité logique immanente.

Nous croyons, quant à nous, et toute notre troisième partie y sera consacrée, que la substance sur laquelle travaillent nos dynamismes antagonistes est une neutralité qualitative rigoureusement affective, extérieure à nous.

Cette qualité n'est ni homogène ni hétérogène. Selon que l'un de ces deux moules s'y applique ou en est envahi, nous assistons, de par une illusion des plus naturelles, à un univers, notamment, uniforme, plus ou moins affectif, et à un univers différencié parallèle, plus ou moins sec et représentatif, ou vice versa. Nous en décrirons longuement le mécanisme et la signification.

Ainsi, Bergson a bien senti l'extériorité de la qualité par rapport à l'extensité ; mais de ce qu'il a confondu la pseudo-qualité représentative avec l'affectivité, de ce que l'homogène et l'identique seuls définissaient pour lui le logique, l'intensité hétérogène ne pouvait évidemment plus être attribuée qu'au monde qualitatif ; l'affectivité, sur qui glissait la diversité sensible, laquelle lui est aussi superposée que le jugement synthétique à *priori* peut l'être, fut donc considérée, non seulement comme le contenu de cette diversité, mais comme notre propre contenu intime, l'identité, du sensible au conceptuel, non moins immédiate, cependant, allant constituer la quantité physico-mathématique objective et phénoménale.

Mais s'il opérait ainsi une scission de nature entre le perpétuel changement et l'invariance spatiale, cette qualité, dont il a tout de même saisi une certaine extériorité par rapport à l'hétérogène, puisqu'elle fait, de par sa substance, tomber les parois des différences, en les faisant fusionner mélodiquement les unes dans les

autres, cette qualité qui, si elle n'était ni pareille, ni différente, n'aurait, en elle-même, quoi faire fusionner, et qui, si elle agissait sur des différents, serait donc une force identificatrice, — et qu'est-ce qui nous prouverait, dans ce cas, qu'elle n'est pas le logique même? — ou qui, si elle créait des hétérogénéités, serait un dynamisme quantitatif témoignant de son action sur l'identique, — et comment, alors, concevoir cette possibilité d'une prise quelconque de la qualité sur la quantité, d'une nature sur une autre qui lui serait étrangère? — cette qualité, disons-nous, laquelle, qu'on le veuille ou non, contient, chez Bergson, à la fois du même et du différent, lui servira pour retrouver la synthèse vivante, le dynamisme téléologique. Il y a, dans le bergsonisme, une dialectique hégélienne qualitative. On pourrait considérer son continu qualitatif de l'intensité comme la thèse, son hétérogénéité, qualitative également, comme l'antithèse et, enfin, la durée pure substantielle, l'évolution créatrice, comme la qualité synthétique. Mais comme ce domaine exclut le rigide du logique, comme il n'y a pas d'opposition possible là où l'on veut trouver un substratum monistique aux phénomènes, nous sommes tout de même loin de Hegel. Cependant, le caractère du logique ne réside pas dans le rigide. C'est là une erreur extrêmement répandue. Ce sont les invariants scientifiques du XIX^e siècle et le formalisme logique normatif, vus à la limite, qui ont facilité, chez Bergson, cette conception statique de l'intelligence. A notre avis, quels que soient les tours de force auxquels on se livre, quelles que soient la magie de la métaphore et la subtilité du style, on ne peut éviter de se trouver en présence du logique sitôt qu'il y a du pareil ou du différent.

Ce qui a, dans une mesure considérable, rendu si aisée cette évocation de cette double rationalité, soit vers la quantité identifiante, soit vers celle établissant des coupures, soit, enfin, vers la qualité, au regard de laquelle celles-là ne sont plus que de pâles fantômes, c'est de n'avoir pas tenu assez compte de l'antagonisme existentiel de ce « pareil » et de ce « différent ».

Mais pour cela, il aurait fallu qu'au moins deux dynamismes fussent en présence. Or, l'étendue géométrique était, pour Bergson, une quantité invariable, telle la masse pour la science pré-relativiste, et toute la logique mathématique était une discipline adéquate à un univers euclidien statique. Il est cependant étonnant qu'il n'ait pas remarqué, même dans la mécanique galiléenne, que le mouvement rectiligne et uniforme, qui demeurerait lui-même, d'après le principe d'inertie, si aucune force étrangère n'intervenait pas, manifestait, lorsque celle-ci lui imprimait une accélération ou une rotation (par la force centrifuge qui s'en dégageait), un certain dynamisme de conservation, de retour à l'identité. Par cet angle là, il aurait été facile de soupçonner l'existence d'une énergie au sein de la masse, laquelle devait, comme le montrera Einstein plus tard, être quelque chose de semblable à l'inertie, et par conséquent, constituer une extensité susceptible de subir les mêmes modifications

que celle de tout facteur de l'énergie, aussi bien extensif qu'intensif.

Il serait curieux d'imaginer quel aurait été le système philosophique de Bergson si sa jeunesse avait été contemporaine, d'un côté, de la Relativité, et, de l'autre, de la biologie mécaniste du xx^e siècle. Ce n'est pas que nous considérions que la philosophie s'élabore toujours à partir d'une phase historique des sciences ; bien au contraire, nous croyons que le plus souvent c'est celle-là qui précède celle-ci, mais le cas de Bergson y fait plutôt exception. Aussi, en dehors de quelques essais, assez éphémères somme toute, d'application de sa doctrine à la pathologie mentale (Blondel, Minkowsky, etc...), cette doctrine n'a-t-elle ouvert la voie à aucune science neuve, à aucun art nouveau ; elle a fourni, par contre, des explications à toute l'activité humaine, elle a rendu compte d'un état de choses, mais, par là même, elle n'a pas pu doter ces choses d'une impulsion originale. C'est ce qui rend compréhensible que Bergson n'ait pu construire une métaphysique.

Ainsi, Bergson, au cours de ses subtiles analyses, a été, à certains égards, amené à considérer la matière comme un courant inverse de la vie. Mais alors, s'il y a courant, il y a donc dynamisme. D'un autre côté, nous nous trouvons là en présence d'une sorte d'antagonisme. Que devient, de la sorte, sa quantité statique ? En outre, y aurait-il deux temps ? D'autre part, comment un courant quantitatif peut-il être inverse d'un courant qualitatif ? A moins que les mots quantité et qualité ne soient les termes d'une distinction simpliste, participant du schématisme grossier de tout langage, œuvre par excellence de l'intelligence pragmatique. Nous ne pouvons donc plus avoir recours, pour le contenu de ces concepts, qu'à l'introspection intuitive. Or, que nous révèle-t-elle ? Un état de douleur ou de plaisir, une nuance affective, aussi amples ou aussi fuyants qu'ils soient, sont-ils jamais, tels qu'on les éprouve, l'inverse de quelque chose ? Sont-ils seulement comparables ? Car ils ne sont ni semblables, ni différents. Non seulement, donc, ils échappent à nos cadres d'homogénéité et d'hétérogénéité, non seulement, rivés à eux seuls, nous ne constatons entre eux, ni fusion, ni opposition, mais il nous est impossible de saisir une conciliation ou un antagonisme quelconque entre eux, d'une part, et nos données quantitatives, de l'autre. Ma douleur, dans une partie de mon corps, ne se confond pas avec la perception que j'ai de celui-ci, ni ne s'y oppose. L'opposition ou la conciliation reste toujours, rigoureusement, entre l'état quantitatif qui provoque, entre ce qui conditionne l'apparition de cet état qualitatif et l'état quantitatif qui l'inhibe.

Bergson aura ici recours à des notions empruntées à la biologie finaliste, à la notion de mort et à celle de vie, sur lesquelles il compte beaucoup. *La pensée se meurt dans sa forme...*, *l'intelligence qui glace*, etc., etc.. Le concept de mort intervient sans cesse dans son langage. Celui de vie ne lui est pas moins nécessaire. Vivre, pour le bergsonisme, c'est créer du nouveau. Mais c'est créer

du nouveau, non pas en s'abandonnant à des meurtres. L'animalité qui chevauche sur la plante, l'homme qui s'appuie sur l'animalité, n'impliquent pas la suppression, le crime, mais, au contraire, des collaborations, des synthèses de plus en plus vastes et libre. A quoi se heurte cet élan où viennent se fondre, presque par miracle, toutes les hétérogénéités dynamiques ? A la matière, à l'homogénéité, à l'identité, synonymes toutes, en dernière analyse, de mort. Quand donc il dit que la matière est un courant inverse de celui de la vie, il parle métaphoriquement ; et, s'il veut être conséquent avec toute sa doctrine, il doit entendre par là qu'elle semble se mouvoir dans un sens contraire parce que c'est précisément nous qui nous mouvons sur elle, parce que la résistance passive qu'elle dresse contre notre dynamisme provoque l'illusion qu'elle en serait un autre, oppositionnel. En fin de compte, il n'y a pas de véritable conflit, dans le bergsonisme : le temps ne lutte pas contre l'espace, et celui-ci contre celui-là, ce qui conférerait aux deux termes la même existentialité, le même dynamisme, la même nature. L'espace, c'est la mort du temps ; nous retrouvons ici les inductions du sens commun : la mort n'est pas un principe antagoniste de celui de la vie, ce qui exigerait qu'ils demeuraissent, tous deux, au même titre, quoiqu'il advînt ; la mort est une fin normale, elle n'est qu'une fin ; or, en tant que telle, elle est susceptible d'être différée de plus en plus, et l'*Evolution Créatrice* espèce même qu'elle pourrait définitivement disparaître un jour. L'état de mort ne contient rien d'essentiel, il n'est que phénoménal. Il y a mort de la mort, mais il n'y a pas en réalité mort de la vie (1). D'où cette vie dérive-t-elle, comment cette mort est-elle possible ? Bergson ne nous le dit pas. Une fois qu'il donne à l'élan vital le contenu de la durée pure, à cette durée un temps hétérogène et qualitatif, il en fait, de par une sorte de décret de l'introspection extra-logique, du « senti », le substratum des phénomènes, lesquels prennent sur eux la responsabilité de l'espace quantitativo-rationnel. Et là s'arrête l'investigation philosophique du bergsonisme, qui revêt plutôt l'aspect d'une description esthétique que celui d'un commentaire philosophique édificateur de perspectives neuves, à la manière des grecs ; il est là davantage à l'école des allemands qu'à celle de ceux-ci.

(1) Derrière le concept de mort, il y a, chez BERGSON, le concept de statique. BERGSON croit à une énergie et à un manque d'énergie. Si, cependant, comme le soutient toute la science contemporaine, le seul principe qui subsiste est celui de conservation de l'énergie, le statique et le dynamique ne sont plus que des modes qui n'altèrent en rien sa substance. Quand aux sciences de la vie et à la psychologie, elles révèlent, toutes deux, que l'immobilité, l'intégrité, le statisme physiologique, ou psychique demandent un effort aussi grand que le dynamisme. Combien il est difficile de se maintenir dans un même état, de ne pas changer !



Mais le bergsonisme a une signification historique des plus importantes pour nous.

Il était difficile, à l'époque de son élaboration, de réduire tout au mécanisme de l'extensité logique et plus difficile encore de tout finaliser.

Des processus évolutifs se trouvaient en présence d'une étendue cartésienne. Le protoplasma opérait une dualité irréductible.

Les tentatives téléologiques étaient, certes, séduisantes, mais, comme nous l'avons déjà dit, si elles réussissaient, n'allaient-elles pas enchaîner l'intensité hétérogène dans des moules logiques, dans des fins plus formelles et quantitatives, plus extensives encore que les causes efficientes ou les *relations constantes* que la science positive découvrait à la base des phénomènes dits objectifs ? En nous, cependant, la diversité la plus riche se succédait ; l'introspection, le contact intime avec le « je », révélait une soif vitale de changement, une multiplicité chatoyante d'aspects, une différenciation incessante. D'autre part, l'évolutionnisme se définissait, avant toute interprétation philosophique, comme une prodigieuse poussée d'hétérogénéisation énigmatique.

Il est étrange, toutefois, que les inductions des énergétistes, que le point de vue cosmogonique qu'ouvrait la dégradation de l'énergie, révélant ainsi un sens aux phénomènes physiques, un temps quantitatif, une intensité décroissante, n'aient pas suggéré l'hypothèse, pour les processus vitaux, d'un progrès inverse, d'une intensité, en leur sein, quantitative également, mais, ici, croissante, refoulant donc l'extensité qui, précisément, triomphait dans la matière inorganique. Il est vrai que la théorie des gaz parfaits scindait la physique en deux camps rivaux et que ce qui, cependant, depuis Clausius, malgré toutes les attaques subies, n'avait fait que se fortifier, du moins, se maintenir inébranlablement, aucune expérience n'ayant pu infirmer le deuxième principe de la thermodynamique et l'augmentation de l'entropie à chaque transformation de l'énergie, était vigoureusement battu en brèche par les mécanistes purs taxant tout ce qui n'aboutissait pas à une réversibilité rigoureuse d'anthropomorphisme. Aussi, pour Bergson, ces derniers fournissaient-ils une image plus exacte, tout à fait exacte même, des phénomènes de l'étendue. Aurait-il cru, au contraire, à un rythme de dégradation des formes de l'énergie, aurait-il assisté aux investigations de l'astronomie contemporaine, pour laquelle les soleils se meurent, la matière cosmique s'annihile en rayonnement, aurait-il partagé l'inquiétude des savants les moins suspects de partialité, de pessimisme devant la désintégration atomique sans possibilité aucune, du moins jusqu'à présent, de recueillir des preuves expérimentales, même très vagues, qui puissent soutenir

longtemps l'hypothèse de l'intégration (1), que Bergson aurait été obligé de tenir compte d'un temps physique. Les conséquences en eussent été troublantes. Il eut dû admettre, s'il y a énergie extensive croissante et intensité temporelle décroissante, dans l'univers objectif, ou bien que l'extensité et l'intensité sont également quantitatives, la vie n'étant plus, dès lors, qu'une extensité décroissante sous un temps intensif et croissant, — et que deviennent, alors, sa synthèse et sa qualité ? — ou bien que, comme le laissent entendre certains physiciens (Ostwald, Eddington), les phénomènes intensifs, au sein même de l'univers physique, sont de nature qualitative (le terme de qualité utilisé ici dans son sens le plus vague, le plus équivoque), le temps qu'ils contiendraient ou dont ils seraient le contenu ne différant pas, au fond, tellement du temps psychique.

Mais alors, nous nous trouvons en présence d'une qualité mêlée à de l'étendue, et de telle façon que, cette étendue n'étant plus que le principe de la conservation de l'énergie, et cette qualité étant la conséquence de ses formes éphémères, de ses dénivellations accidentelles, cette qualité s'annihile, une fois ces conditions permettant l'intensité neutralisées. La qualité du monde objectif devient ainsi phénoménale, susceptible de mort, la quantité demeurant, derrière toutes ses modalités, comme la substance mathématique dernière des choses. Le subjectivisme, certes, peut intervenir là aussitôt. Le bergsonisme a toujours soutenu, nous dira-t-on, qu'en dernière analyse le monde physique serait celui de l'extensité. Cependant, non seulement l'extrospection attribue aux mêmes entités des significations inverses de celles que leur attribue l'introspection, ce qui entraîne que l'acceptation des unes repousse les autres, et que, de toute façon, une discussion philosophique préjudicielle sur la puissance révélatrice de ces deux attitudes doit avoir lieu, avant tout (ce qui n'est pas le cas du bergsonisme qui se place d'emblée dans les données immédiates de la conscience), mais, ce qui est bien plus grave, ces effets réciproques de la quantité sur la qualité impliquent ou bien que l'une jaillisse de l'autre et se perde en elle, et alors, comment concevoir qu'elles soient de nature différente, ou bien qu'elles constituent un état d'opposition, ce

(1) « Si nous admettons que les témoignages de l'astronomie sur l'âge des étoiles et ceux de la physique sur la radiation ultra-pénétrante [les rayons cosmiques] s'accordent pour établir que la matière est réellement en cours d'anéantissement, ou plutôt de transformation en rayonnement, cette transformation devient alors un des processus fondamentaux de l'univers... ce changement de qualité paraît être la principale opération en cours dans l'univers qui forme notre demeure matérielle. L'ensemble des témoignages dont nous disposons paraît indiquer que le changement se fait toujours, avec peut-être quelques exceptions insignifiantes, dans le même sens — car toujours la matière solide se volatilise en rayonnement insubstantiel : toujours le tangible se mue en intangible ». — Sir James Jeans, *Le Mystérieux univers*, pp. 83-84 (Hermann, Paris, 1931).

qui exige qu'elles soient pareillement quantitatives ou pareillement qualitatives. Or, dans cette dernière hypothèse de leur antagonisme, elles ne peuvent pas être qualitatives ; des qualités ne sauraient se heurter : nous sommes là d'accord avec Bergson (ce qui n'entraîne pas qu'elles puissent fusionner). Comme nous le disions plus haut, elles ne sauraient donc relever que de la même substance logico-quantitative.

De plus, même en ne soumettant pas les inductions philosophiques de la physique et celles du bergsonisme à ces difficultés philosophiques, qu'est-ce qui aurait autorisé Bergson, au cas où son œuvre psychologique se serait fondée sur des aspects plus contemporains de la science, de considérer la qualité intensive qui est en nous comme plus réelle que la quantité extensive extérieure, alors que celle-ci anéantit celle-là dans le monde dit objectif, lequel est de plus en plus notre œuvre et un des aspects les plus caractéristiques de notre subjectivisme ? Comment, si l'intelligence est un instrument utilitaire de la vie, peut-elle annihiler la substance qualitative temporelle qui la constitue ? Comment l'action phénoménale issue, en dernière analyse, de la durée pure, peut-elle annihiler son propres noumène ? Pour le bergsonisme, il est indispensable qu'il existe un espace et un monde logique dénués d'intensité et un temps intérieur libre de toute quantité extensive, mais, dès lors, les deux termes du dualisme impliquent une égale et respective nouménalité.

C'est ce temps intérieur libre que Bergson a voulu sauver. Le situer dans un monde complètement étranger à celui de l'espace, c'était ne rien pouvoir résoudre, car il a bien senti leur solidarité dans tout ce que présentait l'expérience et l'activité de l'esprit. Faire jaillir l'identité extensive d'une non-identité temporelle purement formelle, ou inversement, c'était chose impossible. Accepter un antagonisme existentiel entre eux, c'était, en réalité, dégager la véritable arationalité logique, le conflit du devenir, et laisser en dehors la qualité se suffisant à elle-même. Prenant, sans doute, ce dernier caractère de la qualité pour une sorte d'identité dénuée de rapports, Bergson s'appliqua à le souder à l'hétérogène de l'intensité et créa, ainsi, cette durée pure où il y a des différences et où il n'y en a pas, où les parois se liquéfient (ce qui n'empêche pas le problème de leur existence, de leur origine comme de leur fin), où il y a tout et parties en même temps, sans qu'il y ait vraiment tout et parties. Il semble que l'on assiste, dans l'écoulement de ce temps qualitatif, à un continuum dont les éléments sont si intimement mêlés qu'il ne peut jamais jaillir en lui et de lui que des virtualités ; virtuelles, ces synthèses en perpétuelle transformation, ces esquisses d'identité, virtuelles, ces différenciations dont les arêtes ont aussi vite fondu qu'elles s'étaient vite dessinées ; quoi que l'on soutienne, quoi que Bergson veuille y découvrir, affirmation et négation coexistent là, empiétant l'une sur l'autre et comme à la

surface d'un fond qualitatif informulable qui leur est extérieur.

A d'autres égards, n'est-ce pas là mettre en évidence le caractère relatif de l'espace et du temps, leur virtualité de plus en plus grande lorsqu'on veut les fondre l'un dans l'autre ? Ce à quoi a obéi Bergson, peut-être à son insu, et après tant d'autres, c'est à la nécessité de faire fusionner l'espace et le temps, dont on ne peut supporter l'antagonisme. Il a fait ainsi œuvre de rationaliste, dans le sens que nous donnons à la notion de rationalité, laquelle est, selon nous, la tentative de supprimer l'arationalité immanente constituée précisément par le conflit de deux démarches quantitatives potentielles opposées, au moyen du passage à l'acte de l'une au détriment de l'autre.

Comme la double actualisation de ces deux démarches est existentiellement impossible, toute tentative en vue de leur fusion n'est, en réalité, que la tentative de détruire l'une au profit de l'autre, ce qui ne peut aboutir qu'à la virtualisation de l'une par rapport à l'autre.

Bergson a cru que le continu qui se révélait derrière les hétérogénéités de l'intensité appartenait à la qualité, quand c'est là la manifestation du dynamisme extensif. Il n'a fait que virtualiser, selon nous, l'extensité du monde physique, laquelle précisément virtualise l'intensité, si bien que c'est celle-ci, en fin de compte, qu'il a virtualisée, à son insu. Aussi, l'espace, l'identité logique, la matière (telle que la définissait la science d'il y a cinquante ans, car il se pourrait bien que la matière fut précisément un complexe où se concentre l'intensité que le rayonnement éparpille) (1), sont-ils, pour Bergson, de simples phénomènes, moins même, des constructions fictives.

Et c'est par l'apport que lui fit la biologie qu'il réussit à donner le pas au temps sur l'espace, comme c'est par l'appel constant à la conscience affective, en quelque sorte, devinée, qu'il tenta de fournir un contenu à l'intensité, sentant sans doute que celle-ci ne saurait, sans cela, obtenir une existence autonome (une différenciation, une rupture d'identité exigeant une homogénéité contre laquelle elle se dresse, par rapport à laquelle elle agit et existe). Absorbée dans la substance qualitative, comme dans un tout dynamique, elle pouvait se passer, crut-il, et de terme antagoniste, et d'existentialité quantitative.

La finalité biologique n'aspirait-elle pas les organes dans les fonctions, et celles-ci, de par une progression incessante, n'étaient-elles pas aspirées dans des fonctions de plus en plus hautes et libres ? Ce processus est justement ce dont Bergson avait besoin. Il est synthétique, il est dynamique ; s'il englobe les différenciations

(1) Comparez, à cet égard, la conception de la matière comme faite « d'ondes tournant sans cesse en rond », les ondes, formant le rayonnement, « allant en ligne droite », de la façon dont nous nous représentons, métaphoriquement, l'intensité centripète et l'extensité centrifuge.

statiques, il ne les supprime pas, il leur donne, au contraire, une « vie » en en faisant, de moyens extensifs inertes, les parties en mouvement d'un tout, tout, lui-même, en perpétuelle mobilité ; non seulement, donc, il ne supprime pas le changement, mais il est lui-même comme une symphonie de changements ; il est le temps même. Cependant, comme nous le disions plus haut, les « moyens » biologiques obéissant à des fins de plus en plus amples et libres, n'est-on pas tenté de considérer que, si ces causes finales existent, en quelque sorte, et aussi vaguement que ce soit, d'une façon anticipée, c'est qu'elles transcendent le temps, c'est qu'elles se trouvent déjà quelque part, sous la forme peut-être la plus virtuelle, mais non pas la moins indubitable, si bien qu'elles précéderaient le dynamisme, que celui-ci n'en serait que le voyage vers elles, s'annihilant à son terme ? Qu'une fonction soit, à son tour, l'élément analytique d'une fonction plus vaste, que ces synthèses ne sachent se reposer, happées qu'elles sont par des synthèses sans cesse plus complexes, que le temps interdise à tout ensemble de se solidifier un seul instant, et qu'il soit le moteur d'une métamorphose de plus en plus libre, cela n'empêche pas la notion de but d'être là, de présider à toute harmonie, et de se trouver même, en dernier ressort, triomphatrice de toute succession.

Il s'agit donc, pour le bergsonisme, de parer à cette éventualité et de faire en sorte que ce processus temporel, par la suffisance à elle-même de la substantialité qu'on lui infuserait, se suffise à son tour à lui-même.

Il faut ainsi arracher les données formelles biologiques, au contenu psychique qualitatif, autant à la finalité logique statique qu'à la causalité mécanique spatiale, en les englobant dans un complexe au sein duquel le temps ne se meut plus vers la cause finale ni ne jaillit, en simple épiphénomène, de l'extensité de la cause efficiente. Il est de toute importance de sauver l'hétérogénéité subjective aussi bien d'un simple formalisme négatif que d'un formalisme positif, image du continu physique statique.

Et que nous montre, en effet, l'introspection dont l'accent, dont l'attention est portée sur les phénomènes intensifs vrais, réels, tels, précisément, parce que refoulés, dira notre théorie de la connaissance ? Une qualité sans extensité (étant le siège de l'actualisation de l'extensité, nous ne pouvons plus la connaître) et une intensité dynamique. Comme l'une est de nature indubitablement substantielle, et l'autre un dynamisme, de cette façon, unique, libre, sans origine, sans point d'appui, sans terme oppositionnel, mais inexplicable, de la sorte, ce dynamisme ne peut qu'être attribué à cette substance qualitative, et cette substance ne peut qu'être le contenu de celui-là. Par la notion de substance, par l'immédiateté en soi de la qualité affective, la discussion et les recherches sont closes, de ce côté, et par son dynamisme, l'intensité temporelle peut constituer un devenir, et un devenir en quelque sorte nouménal, aussi

paradoxal que cela puisse paraître, étant donné que l'être ne peut devenir.

C'est ce que l'on pourrait appeler, à tort selon nous, l'irrationalisme bergsonien. Nous croyons, au contraire, comme nous l'avons déjà indiqué, que la tentative profonde de Bergson a sa source dans la nécessité de donner une substance au temps, lequel détruit constamment l'homogène, afin qu'il puisse, par là, se suffire à lui-même. Et cela constitue une démarche aussi rationnelle que celle qui consiste, inversement, à substantialiser, du moins à rendre absolue, l'extensité. C'est qu'en créant une irrationalité temporelle, comme nous l'avons dit plus haut, Bergson obéit à la même fuite devant le conflit immanent au logique, conflit qui est la véritable irrationalité, et la seule. On est aussi rationnel, répétons-le encore, dans ce qu'on appelle le déterminisme extensif, ou la rationalité identifiante proprement dite, que dans l'indéterminisme intensif et l'irrationalité hétérogénéisante. L'irrationalité, comme démarche inverse de la rationalité, n'est qu'un rationalisme changé de signe. En réalité, dans les deux directions inverses de l'actualisation des dynamismes antagonistes du logique, on opère des rationalités relatives et phénoménales, et l'on n'est véritablement irrationnel que dans l'arationalité de l'immanence logique où s'inhibent les deux possibles rationnels, en crise.

Cependant donc que les biologistes, en présence des faits évolutifs de différenciation, oscillaient entre la finalité et le mécanisme, pour amener, au fond, les phénomènes, d'une façon ou d'une autre, en quelque sorte par en haut ou par en bas, aux mêmes contenants extensifs et les rationaliser ainsi de plus en plus en les arrachant à leur antagonisme constitutif existentiel, Bergson prit la route inverse, afin de fuir le même conflit : et aussi bien la cause spatiale que la cause finale s'évanouirent dans l'intensité évolutive à laquelle il inculqua tout ce que la conscience possédait de qualitatif, c'est-à-dire comme s'imposant par la suffisance à soi-même, seul caractère saisissable, pour nous, de la substantialité.



C'est parce que le bergsonisme s'est trouvé en présence, non seulement d'une physique de l'identité, comme nous l'avons montré, mais aussi d'une biologie qui n'a pas dégagé l'antagonisme irréductible des facteurs d'intensité et d'extensité de la matière vivante, que sa tâche fut aisée.

Les sciences de la vie, en effet, devaient choisir, sans cesse, soit l'explication finaliste soit celle mécaniste, parce qu'elles n'avaient et n'ont pas encore compris qu'entre le tout et les parties (celles-ci en tant que différenciation, non en tant que tous, à leur tour) l'existentialité exigeait le conflit le plus constitutif.

Les totalités dérivèrent, par le hasard des associations, de ce qu'on considérait improprement comme des moyens ; elles n'avaient

qu'une existence éphémère ; ces moyens à leur tour, en tant que totalités, n'étaient qu'une synthèse apparente, et ainsi de suite ; on descendait, de la sorte, jusqu'aux éléments physiques primordiaux, en dernière analyse, mathématiques. On enlevait, ainsi, aux moyens toute réalité, aux moyens en tant qu'agents propres de différenciation. Il était effectivement difficile de comprendre comment ces forces anarchiques et hétérogènes pouvaient se fondre dans l'homogénéité d'un tout, car s'il y a tout véritable, il doit y avoir homogénéité, sans quoi il n'est qu'une enveloppe trompeuse, une synthèse illusoire. Et ici, les biologistes ne manquaient pas de perspicacité philosophique. Il eût fallu donc établir un principe d'évolution, de différenciation pour lui-même ; mais comment, dès lors, passer aux organismes, aux synthèses qui semblaient en dériver, lesquelles s'imposaient comme faits d'expérience, à moins (ce à quoi ils ne songèrent guère) d'attribuer ces derniers à un principe inverse qui coexisterait avec l'autre et se disputerait le même matériel phénoménal.

Ils ne purent donc considérer les synthèses organiques que comme des ensembles sans aucun lien interne, que comme des juxtapositions de directions, lesquelles, à leur tour, ne sont que des assemblages d'éléments poussés là par le hasard des sélections naturelles, des rencontres accidentelles, des facteurs du milieu, et ainsi de suite, jusqu'aux entités identiques dont s'occupent les sciences physico-chimiques. Arrivées à cette frontière, leur tâche est terminée : toute différenciation, toute analyse aveugle, non seulement découle normalement des extensités identifiantes physiques, sans avoir recours à un antagonisme quelconque, mais elles ne sont plus que des épiphénomènes ; et le temps est, du même coup, supprimé.

Mais, comme la preuve en était vague, que cette interprétation des phénomènes vitaux tenait plutôt du désir d'unifier la science et du prestige des réussites de celle-ci dans son élaboration logique du monde inorganique que de la disparition effective de la cassure qui se trouve entre le sarcode et les substances chimiques qui le constituent, l'on pouvait également considérer les éléments disparates qui se groupent dans une entité vivante comme des moyens proprement dits en vue des fins qui les transcendent et les conditionnent. De cette façon encore, l'agent de différenciation ne peut plus revendiquer un pouvoir autonome, ni même une existence véritable quelconque, puisqu'il est absorbé dans le plan extensif du but synthétique, lequel ne lui confère qu'une réalité transitoire, s'anéantissant une fois ce but atteint, actualisé.



Il est vraiment étonnant que l'on ait interprété la finalité comme quelque chose qui introduirait de l'indéterminisme au sein des phénomènes, comme un rythme de liberté, comme une source de contingence. La finalité est peut-être au service d'un libre arbitre, mais

c'est là un de ses caractères extrinsèques ; sa nature, sa constitution ne résident pas dans la volonté, supposée libre, qui l'utilise. Il y a finalisme lorsque des hétérogénéités ou des tendances disparates ou des dynamismes différents les uns par rapport aux autres, de par leur constitution interne, sont arrachés à leur direction propre et enchaînés au travail d'une synthèse qui les domine, sont altérés donc dans leur activité hétéroclite et réduits à ne plus exister qu'en vue d'une fin commune, d'une identité formelle qui s'impose comme la réalité unique en laquelle ils sont destinés à s'annihiler. S'il y a temps, il n'est qu'éphémère et seulement de par l'existence transitoire des moyens, car ce qui fait le cœur de leur apparition et de leurs démarches est donné d'avance. Plus un élément est moyen par rapport à une fin, plus son temps s'évapore. La finalité aspire, ainsi, le changement, l'imprévision, l'avenir, la temporalité sous toutes ses formes, et n'est que le passage à l'acte d'une identité potentielle.

Mais de ce que notre psychologie s'en sert, de ce que l'activité humaine se propose des buts de toutes sortes en vue desquels des actes, des conduites sont coordonnés pour les atteindre, l'on confond la nature et la signification de la finalité avec la diversité, que nous nous donnons, des moyens et le pouvoir, illusoire ou réel, que nous avons de les choisir. Finalité devient ainsi synonyme de libre arbitre, quand elle devrait plutôt l'être de nécessitarisme. Se donner un but est une chose, et faire converger et s'anéantir en lui toute la diversité des éléments indépendants est une toute autre chose. La finalité n'apparaît et n'existe que dans cette dernière démarche. A cet égard, elle est un dynamisme de synthèse identifiante des phénomènes.

Mais on peut, en poussant l'examen plus loin encore, apercevoir que même dans cette première démarche où l'on se trouve en présence seulement des fins possibles, l'extensité de la finalité hante, déjà, potentielle et antagoniste, le champ du libre arbitre. Certes, le fait qu'il y aurait indéterminisme devant les fins multiples dénote une possibilité virtuelle de négation de toutes ou de certaines d'entre elles et l'expectative d'une hétérogénéité dynamique, d'une intensité, d'une temporalité. Mais devant celles-ci, les fins n'en sont pas moins, en elles-mêmes, et avec la possibilité de chacune d'elles de passer à l'acte au détriment des autres, des extensités en puissance. Autrement dit, s'il y a fin possible, il y a extensité potentielle, et s'il n'y a pas de fin possible, il n'y a pas de libre arbitre ; car que serait-il, dans ce cas ? Le libre arbitre, comme intensité en puissance, n'existe que par rapport à la nécessité, comme extensité en puissance, et vice versa. (Nous remarquons, là encore, qu'aussi loin que l'on pousse l'examen des termes des rapports les plus généraux, le dualisme extensité-intensité se retrouve comme principe existentiel).

Ainsi, dans le libre arbitre, si on le considère comme une liberté pure, voulant exister pour elle-même, l'intensité temporelle en

puissance se trouve devant l'extensité spatiale également en puissance. Or, choisir une des fins, c'est nier toutes les autres. Mais la finalité n'est pas dans cette négation qui précède ce choix ; elle n'apparaît qu'au moment où ce choix est terminé. Dans cette démarche négative, il y a actualisation de l'intensité, il y a, en quelque sorte, chute d'une fin en une autre ; mais il y a, par là même, normativité de plus en grande, de par sa potentialisation, de l'une d'elles, donc connaissance progressive de celle-ci ; l'identité refoulée contracte, en quelque sorte, son extensité, se ramasse en une existentialité de plus en plus susceptible de notre cognition et c'est ainsi qu'elle nous apparaît comme la cause invisible ou l'identité dernière demeurant au-dessous de l'hétérogénéité dynamique de nos analyses temporelles, phénoménales dirigées vers elle. C'est là le processus de causation, la recherche de l'invariant, tels que les révèlent les sciences physico-mathématiques. On part de la diversité temporelle pour l'anéantir dans l'identité extensive. Dans le finalisme, inversement, on part de cette identité pour y ramener cette diversité (1).

Nous ne discuterons pas, en ce moment, les raisons profondes qui nous semblent influencer le choix d'une de ces deux techniques à l'exclusion de l'autre. Mais nous dirons que si c'est la fin qui passe à l'acte, en quelque sorte d'elle-même, initialement, au sein des phénomènes, pour y ramener la diversité, sous forme de moyens, la rationalité extensive s'actualise au fur et à mesure que la rationalité intensive se virtualise, cependant que dans le processus inverse, dans celui de la causalité, où la diversité précède et se cherche une identité, c'est cette dernière rationalité intensive qui s'actualise au détriment de l'autre, si bien que le déterminisme le plus rigoureux se trouve dans l'interprétation finaliste, déterminisme qui n'est jamais que virtuel dans l'élaboration des lois de l'expérience.

Il n'est donc que très naturel que l'activité scientifique soit arrêtée par une explication où la fin se donne les moyens, et qu'au contraire, une recherche qui, par sa constitution existentielle même, potentialise l'identité du fait qu'elle la brigue, qu'elle ne peut et ne veut rien connaître qu'elle, à cause du principe antagoniste dont elle est le dynamisme s'actualisant et s'ignorant par là même, puisse augmenter sans cesse la variété et le champ

(1) Il faut reconnaître qu'il y a toujours, même dans l'induction la moins entachée de finalisme, utilisation du mécanisme de la finalité. L'analyse la plus impartiale des faits est obligée de se donner constamment, dans une recherche scientifique, des fins extensives idéales. Seulement, comme ce sont les faits hétérogènes qui constituent le point de départ, l'actualisation des réalités du savant, celui-ci projette sans cesse au devant de ses pas des buts qu'il ne peut jamais atteindre et qui sont modifiables au gré de l'expérience, bien que recelant en eux la même extensité normative. Le finaliste, au contraire, vit, actualise cette extensité et projette, en quelque sorte, au-devant de ses démarches, précisément cette diversité des faits comme champ objectif contingent permettant la réalisation de cette fin dont il est le siège.

d'investigations des phénomènes. C'est que l'extensité épuise, dans la cause finale, le champ de l'action. Il faut donc, dès lors, se donner continuellement d'autres fins. Mais cette possibilité n'est pas inhérente à la finalité. Bien au contraire, celle-ci s'y oppose ; il faut pouvoir s'en arracher. Seulement, en actualisant le processus finaliste, c'est-à-dire l'extensité dynamique qui domine en lui, la temporalité intensive, comme nous l'avons dit, se potentialise. Aussi, n'apercevons-nous, au delà des limites de la fin, de la cause finale, que précisément la liberté qui lui est contradictoire, l'intensité indéterminante et hétérogénéisante, la volonté négatrice, le libre arbitre, comme moi de pure contingence. C'est pourquoi, nous nous figurons qu'étant en pleine finalité, nous sommes au cœur de l'arbitraire, de la liberté, de la fantaisie inconsistante, du rêve anthropomorphique. De là, aussi, ce fait que la démarche finalistique ne s'arrête jamais en tant qu'extensificatrice, de même qu'inversement, le dynamisme de la cause efficiente, comme nous l'avons vu tout à l'heure, ne s'arrêtait guère en tant qu'intensificatrice de la phénoménalité. En effet, dans celle-là, comme c'est précisément l'extensité qui domine, qui est davantage le « vécu » (c'est pourquoi nous n'en saisissons pas la nature, ainsi que nous l'avons dit et comme notre théorie de la connaissance l'expliquera en détail), l'intensité est, sans cesse, projetée en avant, normativisée, par là même, si bien qu'une fin, une fois happée, en quelque sorte consommée, une liberté apparaît à l'horizon du champ vidé où l'extensité opère, comme le mirage aux confins du désert, liberté à son tour inhibée, repoussée par une nouvelle fin en marche, derrière laquelle se camoufle le même dynamisme extensificateur, de telle sorte qu'une cause finale en en élaborant une autre plus vaste et plus forte, une contingence volitionnelle antagoniste adéquate se potentialise, au moyen de laquelle sa véracité augmente, pour notre connaissance ; et l'on arrive, ainsi, d'étape en étape, jusqu'à la conception d'une réalité infiniment libre, où se concentrent toutes les libertés particulières, où se ramasse le suprême libre arbitre.

Ainsi, c'est en vivant l'extensité que nous rêvons à un Dieu indéterminé comme volonté des volontés, c'est en tant que nous refoulons l'intensité hétérogénéisante, par la synthèse finalistique, que nous croyons à un temps, à une liberté en soi, à un changement essentiel, à la célèbre *Délivrance*, moteur de bien des religions (1). Les exemples psychologiques, historiques, mystiques en sont nombreux.

Au contraire, plus nous devenons maîtres du monde extérieur, monde extérieur en tant qu'abordé dans l'hétérogénéité de ses faits, plus nous l'interprétons et nous voulons nous en arracher, et plus

(1) BERGSON ayant vécu, en tant que théoricien de la science, uniquement l'extensité idéale de celle-ci, n'ayant pas été chercheur de laboratoire, c'est-à-dire dans l'actualité même des faits, n'a pu que subir le mécanisme dont nous parlons et apercevoir une liberté créatrice.

done, étant davantage intensité phénoménale actualisée qu'extensité logique identifiante, cette dernière nous apparaît comme la véritable réalité.

De ce point de vue, l'oscillation entre le mécanisme et la finalité se montre sous un jour nouveau.

Aurait-on prévu qu'actualiser la finalité, lui accorder un rôle primordial, c'était à la fois vivre l'identité synthétique et aspirer à son terme oppositionnel, à l'hétérogénéité, à la liberté et à l'analyse ? Certes, les déductions de certains finalistes aboutirent souvent à un théologisme dont la téléologie supposait une volonté transcendante si factice, si invérifiable, si enfantine (précisément parce que fortement virtualisée par l'extensité « vécue » de la fin) qu'un grand ridicule les discrédita. Mais, s'est-on jamais douté qu'on obéissait là à une logique identifiante bien plus despotique que celle de la démarche inverse dans laquelle on cherchait précisément cette identité, ne la possédant pas ? Les mécanistes, ainsi, ont-ils jamais soupçonné que leur soif d'identité avait comme moteur précisément son refoulement, grâce auquel, pour comble, ils ne connaissaient qu'elle ? Mais ce qui est possible à l'égard de la matière inorganique, ne l'est peut-être pas à l'égard de la matière qui conditionne justement l'intelligence de celle-là.

La causalité existe, comme telle, parce qu'il y a hétérogénéité entre la cause et l'effet, autrement, il n'y aurait qu'un continu identique, que de l'extensité pure. Et c'est cette différenciation, couvrant, en quelque sorte, l'identité de fond, qui constitue son caractère dynamique et son existentialité propre. Dans la finalité, inversement, c'est l'identité qui couvre une diversité de fond, et c'est cette démarche qui la caractérise. De sorte que si nous sommes causalité, nous regardons, de notre diversité active, l'identité, et si nous sommes finalité, nous contemplons, de notre identité active, la possibilité du divers sous forme de liberté. En tant donc que nous cherchons un lien dans un monde sensible différencié qui paraît, au prime abord, ne pas en avoir, nous ne pouvons agir que sous l'impulsion du principe de causalité ; en tant que nous portons notre attention sur des réalités qui sont davantage des dynamismes identifiants, au fur et à mesure qu'elles se rapprochent du type d'entité que nous formons, en tant que partant d'un ensemble pour y découvrir les parties constitutives, d'un tout pour y démêler les assises analytiques, d'une synthèse pour en connaître les éléments, nous utiliserons le principe de finalité, et nous définirons une matière organisée, évolutive, au dynamisme inverse de celui qui est le cœur de ce principe. Y a-t-il, maintenant, des séries de complexes correspondant à une matière inorganique par rapport à des séries inverses correspondant à celle qu'on appelle vivante, afin que ce que nous venons de décrire plus haut ne soit pas uniquement une technicité explicative opérant sur une quantité neutre, mais cette quantité même ? Cela fera l'objet de développements ultérieurs. Rappelons, cependant, à ce sujet,

que, selon nous, s'il n'y a pas d'éléments constitutifs différents, entre ces deux matières, il y a inversion, en elles, des mêmes facteur énergétiques, et donc antagonisme existentiel des complexes qu'elles forment respectivement, inversion et antagonisme dont nous dégagerons plus tard la signification.

Ainsi donc, en résumé, ramener les phénomènes à une explication téléologique c'est, loin de leur infuser un indéterminisme, leur actualiser, au contraire, l'extensité potentielle ; et l'activité de l'esprit est là d'une rationalité identifiante rigoureuse. Aussi, la connaissance de la liberté qui se fortifie, de la sorte, à notre insu, a-t-elle toujours été ressentie, et c'est pourquoi l'on évite, l'on craint le finalisme. Mais, encore un coup, ce n'est pas parce que la finalité la contiendrait ; celle-ci ne fait que la rendre cognitive parce qu'elle inhibe le principe antagoniste dont elle est l'expression et duquel dépend notre constitution vitale.

De même, vouloir ramener la diversité des phénomènes à des causes identiques, vouloir en supprimer l'hétérogénéité par la substitution d'une homogénéité causale derrière elle, c'est partir de cette diversité comme donnée, comme champ expérimental, c'est donc la vivre en premier, l'actualiser, cependant que dans la finalité, l'on part de l'identité, l'on vit et l'on actualise d'abord le but. Et plus on se meut dans le différencié, et plus les termes identiques reculent ; mais plus, aussi, deviennent-ils impérieux et seuls objets de connaissance. C'est, du reste, ce que nous montre l'histoire des sciences où l'élément ultime et identique est sans cesse repoussé au fur et à mesure que la différenciation des phénomènes augmente.

Cette dernière méthode est-elle permise à la matière vivante ? Ce qui la constitue, comme telle, pour notre connaissance, n'est-ce pas un dynamisme synthétique virtualisé par le principe évolutif intensif, lequel, par là même, nous reste cognitivement insaisissable ? Et, dès lors, n'est-ce pas du dynamisme synthétique que nos recherches peuvent seules partir, ici, sinon, si nous voulions prendre notre point de départ dans les éléments hétérogènes, ne risquerions-nous pas de tourner ainsi le dos au sarcode, aux phénomènes dits vitaux et de leur appliquer une méthode qui n'est adéquate qu'au monde sensible inanimé, c'est-à-dire à celui dont la différenciation intensive, potentielle par rapport à lui, est actualisée par nous en tant que chercheurs, et dont l'extensité dominante, en acte, demeure, de par le seul moyen que nous avons de l'aborder, une extensité toujours virtuelle, par rapport à nous ?

Transformer les différences en moyens, c'est les annihiler au nom d'une fin, de l'extensité donc, mais c'est permettre, par là, la constitution de la connaissance de la contingence et du libre arbitre intensifs, et c'est les retrouver. C'est donc soit revenir au point de départ, soit accepter le conflit de deux forces inverses et souscrire à la véritable irrationalité, à l'arationalité de nature purement logique, ce qui constitue notre attitude philosophique. Au contraire, transformer la synthèse en éléments fondamentaux, les

moyens en différenciations simplement transitoires, c'est annihiler celles-ci au nom d'identités dernières, qui sont, au fond, comme des germes où se concentrent et d'où jaillissent les diversités possibles, et donc retrouver les synthèses ; c'est détruire les extensités logiques pour élaborer notre connaissance de l'identité antagoniste de cette démarche passant à l'acte, c'est donc reconstruire ce qu'on a détruit, et l'on revient au point de départ, à moins d'admettre, ici encore, qu'on se trouve en présence d'un antagonisme entre l'identité et la différenciation, lesquelles relèvent chacune d'un principe contraire, si bien que l'un ne peut pas passer de l'un à l'autre par la fusion de l'un dans l'autre. Que, par conséquent, je ne peux et ne dois pas réduire les synthèses à ses éléments, ni annihiler ceux-ci au profit de celles-là, mais prendre acte, en biologie autant qu'en physique, des dynamismes quantitatifs inverses qui constituent les phénomènes et étudier, non comment ils peuvent disparaître l'un dans l'autre, auquel cas nous ne faisons qu'obéir au despotisme de l'un ou de l'autre, ni comment ils peuvent subsister l'un sans l'autre, auquel cas encore, nous sommes le jeu du criticisme réciproque que leur domination implique, mais comment ils coexistent et opèrent l'un par rapport à l'autre, ce qui veut toujours dire l'un en opposition constitutive existentielle avec l'autre.

Opposition qui exige la coexistence de forces antagonistes, conflit, donc, que l'esprit humain, sous l'impulsion de besoins dont l'étude fera l'objet de notre second volume, fuit, à travers toute son histoire.



Un coup d'œil lancé sur les démarches de l'individu aussi bien que sur celles des sociétés, des psychologies ethniques, politiques, religieuses, pratiques, etc... met en évidence d'une manière extrêmement frappante cet effort de soumettre soit le temps intensif à l'espace, soit, vice versa, l'extensité spatiale au changement, à la révolution, au nouveau, à l'hétérogénéité temporelle. Dans le psychisme le plus individuel l'on assiste, mieux encore que partout ailleurs, à ces incessantes oscillations, comme aussi aux facteurs dynamiques qui dominent, qui donnent le ton, qui réussissent statistiquement, définissant les tempéraments. On peut classer, non seulement les personnalités humaines d'après l'emprise qu'a sur elles l'un des facteurs intensifs ou extensifs au détriment de l'autre, mais leurs événements, leur histoire, jusqu'aux œuvres les plus générales de l'esprit, jusqu'aux philosophies et aux métaphysiques. Il est très rare de trouver une seule de leurs tentatives qui ne soit pas l'expression de cette crise immanente à l'esprit logique même. L'opposition a bien été aperçue et a servi de moteur à bien des systèmes, mais ce fut toujours afin d'atteindre à une conciliation qui l'annihile, soit par le triomphe absolu de la synthèse, soit par celui de l'analyse.

Cependant, malgré cette oscillation continuelle et inévitable, il semble que la rationalité synthétisante, au cours du devenir humain, ait gagné du terrain dans un secteur de l'univers, celui de l'objet ; nous croyons que, de par justement le processus évolutif intensif analytique, une extensité identifiante s'affirme de plus en plus dans le champ de notre science. C'est pourquoi aussi, la raison s'est toujours réclamée et se réclame de plus en plus de cette seule démarche du logique. Peut-être que ce que nous potentialisons ainsi et rendons normatif est ce qui constitue l'acte de l'objet, dont la virtualité antagoniste correspond à ce qui est, au contraire, actuel en nous, en tant que sujet.

Le bergsonisme, à cet égard, est sans doute la plus brillante et la plus audacieuse tentative de s'arracher à ce courant d'extensification rationnelle et de retrouver le vrai et le réel au sein du temps hétérogène. Cet effort puise ses origines, non pas seulement dans le simple jeu de l'opposition, qui y est, certes, pour beaucoup, mais, peut-être aussi, sous la présence de quelque qualité ontologique extérieure à ces deux processus logiques contraires, dans une inhibition d'égale puissance de ces derniers, l'un par rapport à l'autre, afin précisément d'arrêter le devenir quantitatif, de le paralyser dans son œuvre de purification de la quantité. Devant la spatialisation de l'univers opérée par la connaissance de la rationalité identifiante, les bergsonistes ont opposé une connaissance de l'intensité hétérogénéisante, non pas, peut-être, tellement pour réduire l'autre à néant, ce que justement leur conscience au travail leur inculquait et devait leur inculquer, mais pour obéir à la réalisation, tout à fait obscure, d'un équilibre sur le plan général de l'histoire de l'esprit, équilibre fait d'antagonisme bloquant le devenir, équilibre constitué par l'égalité des principes contraires, laquelle inhibait leur dynamisme et arrêtaient autant leur oscillation que la conquête, par chacun d'eux, de domaines où ils pourraient passer à acte. Si bien que toute l'œuvre de Bergson relèverait de besoins et atteindrait à des fins qui la transcenderaient, à son insu ; croyant dégager un devenir, il faisait triompher la temporalité intensive, sans se douter que ce triomphe avait pour conséquence insoupçonnée l'arrêt même de ce devenir. C'est dans ce sens que le courant qu'il a déclenché et qui s'est infiltré puissamment au sein des activités les plus diverses, est, pour nous, d'une haute signification. Et c'est par là, de plus, qu'il a permis, non seulement dans l'œuvre écrite et parlée de Bergson lui-même, mais dans l'âme de tous ceux qui l'ont subie et qui l'ont appliquée à leurs démarches ou recherches, l'apparition d'une réalité conscientielle de nature esthétique, celle-ci ayant comme condition de sa présence, parmi les rythmes quantitatifs-logiques, l'inhibition réciproque des facteurs antagonistes constitutifs de ces rythmes, ainsi que nous le montrerons dans notre suggestion d'une esthétique qualitative, à la fin de ce travail.

Il n'est peut-être pas inutile de signaler que, dans notre expérience personnelle des tempéraments humains, ceux qui admirèrent

le plus profondément l'apport bergsonien à l'intérieur de leur conscience furent, pour la plupart, des être dominés par l'espace, envahis par les disciplines de la rationalité identifiante. Nombreux, certes, étaient les mobiles les poussant à cette participation bergsonienne enthousiaste, mais nous croyons que l'émotion esthétique qui l'accompagna, chez certains d'entre eux, relevait de ce conflit entre les tendances dont ils étaient porteurs et celles que cette attitude déclenchait, conflit, d'ailleurs, vite anéanti par tous les procédés philosophiques de Bergson destinés à faire triompher son point de vue d'une temporalité qualitative conciliatrice, à aspect nouménal, réduisant à un phénomène de mort ce qui pourtant avait eu assez de vie encore pour déterminer cette crise, éphémère sans doute, mais grâce à laquelle une affectivité était venue baigner, presque entièrement joyeuse, justement parce qu'en voie d'urgente disparition, cette vision du monde.

CHAPITRE IX

Les démarches contradictoires de la pensée mathématique et l'élaboration scientifique de l'expérience.

Si la science a tendu et tendra, croyons-nous, de plus en plus à la découverte des invariants comme source et tombe à la fois de toutes les intensités, il est difficile de ne pas trouver, même parmi ses ouvriers les plus précieux et les plus spécialisés, notamment même au sein des mathématiques, cette dualité de tempéraments, cette psychologie, aussi abstraite soit-elle, dont l'action est dominée par une tendance à l'extensité prenant le pas sur la tendance à l'intensité et vice versa, sans pourtant que l'une disparaisse totalement au profit de l'autre, au contraire, s'appuyant, en quelque sorte, l'une sur l'autre, de par leur opposition, au moyen de laquelle justement elles se réalisent respectivement.

« Il est impossible d'étudier les OEuvres des grands mathématiciens, écrit Henri Poincaré, et même celles des petits, sans remarquer et sans distinguer deux tendances opposées, ou plutôt deux sortes d'esprits entièrement différents. Les uns sont avant tout préoccupés de logique... Les autres se laissent guider par l'intuition... Ce n'est pas la matière qu'ils traitent qui leur impose l'une ou l'autre méthode. Si l'on dit souvent des premiers qu'ils sont des *analystes* et si l'on appelle les autres *géomètres*, cela n'empêche pas que les uns restent analystes, même quand ils font de la géométrie, tandis que les autres sont encore des géomètres, même quand ils s'occupent d'Analyse pure. C'est la nature même de leur esprit qui les fait logiciens ou intuitifs, et ils ne peuvent la dépouiller quand ils abordent un sujet nouveau. — Ce n'est pas non plus l'éducation qui a développé en eux l'une ou l'autre tendance et qui a étouffé l'autre... il semble qu'on naît géomètre, ou qu'on naît analyste » (1).

Or, qu'entend Henri Poincaré par « géomètre » ? C'est celui qui à la tendance à « voir dans l'espace » (2). Il l'appelle encore intuitif.

(1) Henri POINCARÉ, *La Valeur de la Science*, pp. 13-14 (Edition définitive, Flammarion, Paris).

(2) *Ibid.*, p. 18.

tif, et, par là, il comprend l'esprit qui entre en contact avec des sortes de tous engendrés par « l'appel aux sens et à l'imagination », par « la généralisation par induction », par enfin « l'intuition du nombre pur » (1). C'est un esprit synthétique. Certes, le qualificatif d'intuitif révèle toute une philosophie qui vient interpréter ce mécanisme de l'esprit synthétique. La pensée d'Henri Poincaré n'est pas, là-dessus, très explicite. Kantien et pragmatiste, il est, dans ses études épistémologiques, le partisan troublant de cette véracité de la loi fonction de sa *commodité*. Néanmoins, cela ne l'empêche pas de croire à l'existence, derrière ces échafaudages toujours à *peu près vrais*, d'une harmonie, d'un ordre essentiels. C'est en cela qu'il diffère de Kant. Il n'a pris de celui-ci qu'un subjectivisme logique attaché à nos moyens d'investigation, moyens asservis à des fins utilitaires et entravés par bien des énigmes psychologiques. Dans la pensée de Poincaré, il y a toujours eu, à travers son esprit critique le plus subtil, une trace de réalisme platonicien. Or, il semble que cet esprit synthétique, ce géomètre préoccupé par l'appréhension des ensembles, par la genèse de véritables organismes mathématiques, dont les éléments séparément envisagés n'auraient aucun sens (les images dont se sert Henri Poincaré pour illustrer cette conception sont nombreuses), soit l'esprit même de l'inventeur. Intuition et invention, pour lui, sont termes à peu près synonymes. « Cette vue d'ensemble est nécessaire à l'inventeur » (2), nous dit-il. Inventer, c'est brasser des synthèses ; c'est également découvrir.

Cette opération nous ferait-elle entrer en contact avec le processus même de la réalité ? Suivrions-nous, par là, avec plus ou moins de succès, de pouvoir d'adaptation, l'unité interne même des choses, si bien que cette tendance de l'esprit fût seule intuitive parce que seule moulée, pour ainsi dire, sur son ordre ? Sans se prononcer sur la nature de cette réalité dans laquelle baigne l'esprit intuitif synthétique, H. Poincaré laisse deviner qu'elle serait assez analogue à quelque principe intelligible, à la fois dynamique et unificateur, voisin du type de synthèse élaboré par la matière vivante. « Nous cherchons la réalité, mais qu'est-ce que la réalité ? — Les physiologues nous apprennent que les organismes sont formés de cellules ; les chimistes ajoutent que les cellules elles-mêmes sont formées d'atomes. Cela veut-il dire que ces atomes ou que ces cellules constituent la réalité, ou du moins la seule réalité ? La façon dont ces cellules sont agencées et d'où résulte l'unité de l'individu, n'est-elle pas aussi une réalité, beaucoup plus intéressante que celle des éléments isolés, et un naturaliste, qui n'aurait jamais étudié l'éléphant qu'au microscope, croirait-il connaître suffisamment cet animal ? — Eh bien ! en Mathématiques, il y a quelque chose d'analogue. Le logicien décompose pour ainsi dire chaque démonstration en un très grand nombre d'opérations élémentaires ; quand on aura examiné ces opé-

(1) *Ibid.*, p. 25.

(2) *Ibid.*, p. 32.

rations les unes après les autres et qu'on aura constaté que chacune d'elles est correcte, croira-t-on avoir compris le véritable sens de la démonstration ? L'aura-t-on compris même quand, par un effort de mémoire, on sera devenu capable de répéter cette démonstration en reproduisant toutes ces opérations élémentaires, dans l'ordre même où les avaient rangées l'inventeur ? — Evidemment non, nous ne posséderons pas encore la réalité tout entière, ce je ne sais quoi qui fait l'unité de la démonstration nous échappera complètement » (1).

Ainsi, cet esprit synthétique possède la physionomie assez précise de ce qu'est, dans notre conception, l'extensité dynamique ; et son pouvoir d'intuition et d'invention, lui permettant à la fois d'appréhender et de créer la réalité, nous indique clairement la signification métaphysique qu'il a pour H. Poincaré. L'activité créatrice de l'esprit, c'est la synthèse. Ce qu'il veut, c'est créer ou trouver des liens. Et si, là, Poincaré est d'accord avec Kant, leur pensée se sépare en ce qui concerne le sens et la valeur de ce lien. Pour Kant, le noumène reste inconnaissable, justement à cause de ce voile de la synthèse ; pour Poincaré, la synthèse est peut-être un voile par rapport à certaines réalités, mais elle révèle, en tout cas, l'existence d'une autre réalité, qui serait comme une sorte de vie intelligible, de connaissance de plus en plus pure, de par son existence rationnelle et sa beauté, en somme, platoniciennes.

On peut donc dire que l'esprit intuitif et géomètre de Poincaré est plus métaphysique que l'esprit logique et analytique. Ce dernier, en effet, ne crée rien, ne révèle rien. Il est une méthode de vérification, d'épuration, une discipline utile, sans aucun doute, mais stérile, à elle seule. En effet, « cette vue d'ensemble », cette divination anticipée de l'unité intérieure, « la logique peut-elle nous la donner ? — Non ; le nom que lui donnent les mathématiciens suffirait pour le prouver. En Mathématiques, la logique s'appelle *Analyse* et analyse veut dire *division*, *dissection*. Elle ne peut donc avoir d'autre outil que le scalpel et le microscope » (2).

Henri Poincaré postule, par là, que diviser, et donc différencier, ce n'est ni créer, ni connaître. La logique est utile en ce qu'elle débarrasse les objets mal définis des images grossières et des notions confuses dont ils sont l'amalgame. Elle donne la rigueur parce qu'elle délimite les éléments, qu'elle les épure. Mais comment Henri Poincaré n'a-t-il pas vu que les différencier ainsi, c'était inhiber l'identité et, par conséquent, la logique même telle qu'on la définit, c'est-à-dire comme une émanation du seul principe d'identité ? Il s'est cependant aperçu qu'il y avait là une démarche justement opposée à la démarche synthétique. C'est que cette différenciation n'en est pas une, véritablement : c'est une tautolo-

(1) *Ibid.*, pp. 29-30.

(2) *Ibid.*, pp. 32-33.

gie. On ne fait, par la logique, qu'analyser, c'est-à-dire dégager des éléments déjà contenus dans le tout que l'on dissèque.

Nous renvoyons ici aux critiques que nous avons déjà formulées à propos de la conception kantienne de l'analyse. Tout comme chez Kant, on retrouve chez H. Poincaré le même postulat : il contient la certitude confuse que nous ne pouvons jamais distinguer que des non-identités illusoirement confondues en une synthèse qu'on se donne et à la véracité de laquelle nous accordons plus spécialement notre attention. Nous ne faisons, dans ce qu'ils appellent la démarche analytique, que la route, à rebours, déjà parcourue par la synthèse, sans oublier la synthèse. Mais c'est aussi postuler par là qu'il existe des éléments hétérogènes, puisqu'il existe des matériaux nécessaires à une telle opération de synthèse. Autrement dit, nous ne pouvons que créer des liens synthétiques à partir d'une hétérogénéité extérieure à l'esprit, nous ne pouvons guère créer cette hétérogénéité, puisque nous ne pouvons qu'analyser une synthèse telle, que la résoudre en ses éléments ce n'est que préciser davantage encore ou épurer encore plus la fusion de ces éléments dans son unité. C'est dire que nous sommes prisonniers de l'esprit synthétique, que nous ne pouvons qu'extensifier. La démarche inverse n'est qu'une vérification de la force synthétique ; c'est celle qui refait, en somme, dans l'acte analytique, tel qu'ils l'entendent, la route parcourue, riche de ses succès, de sa vie interne identifiante, afin d'éliminer ce qui se serait glissé d'hétérogène en elle et qui pourrait, à un moment, compromettre son œuvre. Il s'agit, une fois que la démarche synthétique a imaginé, ou trouvé, ou inventé une unité cachée, au moyen de laquelle des hétérogénéités, des éléments épars et étrangers ont pu être groupés et soumis à la constitution d'un tout, c'est-à-dire ont pu être privés de la réalité indépendante et diverse qui les recouvrait, devenant ainsi une ombre de plus en plus pâle, il s'agit de redescendre parmi eux, avec la force de la réussite, afin d'essayer de les réduire à leur plus simple expression. On aurait tort, selon nous, de croire que c'est là, comme dit Poincaré, une descente du général au particulier. C'est une descente, en effet, dans le particulier, mais non pas pour l'appréhender comme tel, mais pour le supprimer encore plus, comme tel. La véritable descente exigerait que l'on se trouvât dans le particulier tel qu'il était avant la synthèse ou en dehors de toute synthèse, comme il est au point de départ de la démarche synthétique s'élevant du particulier au général. Aussi bien selon Kant que selon Poincaré, cela semble impossible. A vrai dire, ce problème leur a échappé. Comment, en effet, comprendre que l'esprit qui a synthétisé, c'est-à-dire qui a saisi tout d'abord des éléments différents, ce qui exige une réceptivité de cet état de choses, une conscience en lui de cette hétérogénéité, — sans quoi, comment se déciderait-il à les réduire ? — ne puisse jamais opérer que cette fusion et ne soit jamais capable d'une sorte d'éclatement, d'une véritable dissection qui ne laisse aucune trace du tout, du moins idéalement, de même qu'idéale-

ment encore, dans la synthèse, il ne reste guère de trace des éléments qui la constituaient ? Mais c'est que l'esprit qui a synthétisé, nous répliquerait Henri Poincaré, a obéi à une intuition, a été le siège quasi miraculeux d'une vision de l'unité ; par là, il n'est pas logique, il ne le deviendra que lorsqu'il refera, à rebours, la route parcourue à l'aller sous la lumière de l'invention, lorsqu'il ne sera plus qu'une sorte de mémoire stérile. La logique, c'est la division du connu en connus ; c'est donc une sorte de parcours de l'identique dans l'identique. Mais s'il y a division, il y a tout de même distinction de parties différentes par quelque côté, sans quoi qu'est-ce qui pourrait bien les rendre telles ? Et, dès lors, demanderons-nous, d'où l'esprit tire-t-il cette possibilité de différencier ? Ce pourrait être un simple retour, extrêmement factice, mais retour quand même, à la diversité initiale ayant précédé la synthèse. Dans ce cas, la logique serait, en tant que division, et c'est là ce qui la caractérise, nous dit Poincaré, une négation de l'esprit ; et, croyons-nous, Poincaré n'est pas loin de le penser. S'il ne dit pas explicitement qu'elle est une négation, il la considère comme un arrêt du dynamisme de l'intelligence, comme une sorte de sommeil purificateur de l'esprit, qui pourrait bien, à la longue, le faire glisser dans la catalepsie et même dans la mort.

Aussi, les analystes, même les plus purs, ne peuvent-ils guère, au fond, se passer de quelque intuition synthétique. S'ils ont fait avancer la science, s'ils on pu, à leur tour, « étendre les frontières de la science » (1), c'est parce qu'ils n'ont pas été « simplement des faiseurs de syllogismes à la façon des scholastiques » (2). Il y a, pour eux, une induction mathématique. Ainsi, « croira-t-on... qu'ils ont toujours marché pas à pas sans avoir la vision du but qu'ils voulaient atteindre ? Il a bien fallu qu'ils devinassent le chemin qui y conduisait, et pour cela ils ont eu besoin d'un guide. — Ce guide, c'est d'abord l'analogie » (3). Et comment le mathématicien analyste saisit-il cette analogie ? « Les analystes, pour ne pas laisser échapper [les] analogies cachées, c'est-à-dire pour pouvoir être inventeurs, doivent, sans le secours des sens et de l'imagination, avoir le sentiment direct de ce qui fait l'unité du raisonnement, de ce qui en fait pour ainsi dire l'âme et la vie intime » (4). Or, l'analogie est le commencement de l'identité. Au cœur des dissections du logicien, il y a une synthèse qui leur est adéquate, et elle ne peut être donnée que par « l'intuition du nombre pur, celle des formes logiques pures » (5). Et c'est « par elle qu'ils aperçoivent d'un coup d'œil le plan général d'un édifice logique... » (6).

(1) *Ibid.*, p. 34.

(2) *Ibid.*, p. 34.

(3) *Ibid.*, p. 34.

(4) *Ibid.*, p. 35.

(5) *Ibid.*, p. 37.

(6) *Ibid.*, p. 37.

Ainsi, au sein de la démarche la plus vaine, c'est-à-dire de la tendance la plus négative de l'esprit, selon H. Poincaré, se retrouve encore une synthèse qui guide. Certes, le fait que cette synthèse relève d'un plan en quelque sorte extra-logique met à l'abri H. Poincaré de la coexistence, dans la pensée logique, de deux principes inverses antagonistes ; et il évite ainsi de s'incliner devant l'arationalité qui lui est immanente. Mais alors, cette synthèse existe en dehors de l'esprit, ou bien l'esprit a une nature double. Si elle se trouve en dehors de l'esprit, celui-ci s'en pénètre, donc, dans son activité créatrice intuitive. Ainsi, il n'est pas cette synthèse (il est d'une nature logique telle que Poincaré a défini celle-ci) et, pourtant, il réussit à en épouser le rythme. Comment cela est-il possible ? Il est donc une passivité de même nature ou rien. S'il est une passivité de même nature, d'un côté, cette nature contient deux états inverses : passivité et activité, et, d'un autre côté, où se réfugie l'esprit logique d'analyse, de dissection ? S'il n'est rien, comment peut-il devenir quoi que ce soit ?

Si, maintenant, l'esprit possède deux natures, une unité extra-logique et une divisibilité logique, comment l'une opère-t-elle sur l'autre, et vice versa, comment se touchent-elles, et qu'est-il, l'esprit qui les contient toutes deux, sinon un mot vide de sens, à moins de retomber dans les difficultés et les procédés arbitraires de la dialectique hégélienne ?

Ayant saisi avec force l'existence de ces deux tempéraments, de ces deux tendances, comme il le dit parfois, opposées, sans prendre garde qu'il leur attribue, par là, une même nature et que, dès lors, s'il y a intuition de la synthèse, vision dans l'espace et création de l'unité, il doit y avoir intuition de l'analyse, vision dans le temps (diviser exige du temps, c'est une succession) et création de la non-identité, que, s'il y a rationalité marquée par l'extensité dynamique il y en a une autre, antagoniste, marquée par l'intensité dynamique, Poincaré, au lieu de se laisser envahir, comme il l'a fait pour éviter ce conflit inhérent à la pensée même, par les philosophies ambiantes, par les conceptions diverses élaborées précisément à la suite de ce conflit en vue de quelque simpliste conciliation, aurait dû s'installer vigoureusement dans la conception d'un esprit qui n'est rien d'autre que ces formes dynamiques antagonistes, lesquelles lui confèrent, par leur coexistence en puissance, une arationalité immanente et, par leur passage alternatif à l'acte, une double et inverse transcendance rationnelle, essentiellement relative

Mais H. Poincaré était un homme de science, et, en tant que tel, c'est l'extensité synthétique qui fut la puissante normativité de sa psychologie intellectuelle.

Retenons, en ce qui nous concerne, outre cette remarquable distinction entre les deux esprits mathématiques opposés, la notion, certes bien imbue de significations qui lui sont extrinsèques, d'un tempérament « qui voit dans l'espace », doué d'un dynamisme

synthétique, celle d'un autre tempérament doué d'une logique de dissection, à temporalité formelle et quantitative, et, par-dessus tout, à l'encontre de ce que ses observations perspicaces mêmes devaient élaborer dans ses conceptions philosophiques explicites, le besoin obscur de faire triompher l'extensité identifiante aussi bien de l'éparpillement des données hétérogènes que de la faculté de l'esprit de diviser, au risque même de discréditer la logique et de l'anéantir dans la même inexistence que celle qu'engendre le caractère d'apparence lancé sur toute erreur, tout désordre, tout indéterminisme fondamentaux.



Mais c'est Pierre Boutroux qui, de tous les mathématiciens ayant réfléchi à l'histoire et à la philosophie des mathématiques, s'est rapproché davantage de ce que la pensée mathématique nous semble contenir de plus indubitable.

« En suivant le développement de la pensée mathématique depuis l'antiquité grecque jusqu'au seuil de la période contemporaine, écrit-il, dans son remarquable livre : *L'Idéal Scientifique des Mathématiciens*, nous avons vu prédominer successivement deux points de vue, deux tendances différentes. » (1) Ce sont celles de la synthèse et de l'analyse. Mais voici comment il les envisage, voici jusqu'à quel point son examen épistémologique, à partir de la constatation de cette même dualité, voisine avec celui d'Henri Poincaré et dans quel sens il s'en sépare : « Il va sans dire que les tendances que nous cherchons à opposer coexistent toujours, à quelque degré, dans les périodes de grande activité mathématique, non seulement chez des savants d'écoles différentes, mais souvent chez un même individu. Lors donc que nous distinguons ces tendances dans le temps, nous voulons simplement dire que telle ou telle d'entre elles est prépondérante à un moment donné et caractérise l'idéal scientifique d'une époque. » (1) Ainsi, après l'attitude contemplative des mathématiciens grecs, dont, ajoutons-le entre parenthèses, le caractère *esthétique*, comme dit P. Boutroux, nous semble relever non pas tellement du platonisme exerçant un tel ascendant sur toute son époque que bien plutôt du fait que ces deux tendances auraient coexisté, dans une symétrie de leurs deux dynamismes contradictoires trop parfaite, conférant cette foi en la staticité des idées autant que des figures et des nombres, paralysant le devenir, constituant ce *germe de mort*, dont parle le même auteur, après donc cette conception des grecs, les mathématiques changent d'aspect : elles deviennent constructives. Avec le Moyen-Age, en effet, la tendance synthétiste émerge. N'est-il pas, disons-le en passant,

(1) P. BOUTROUX, *L'Idéal Scientifique des Mathématiciens*, p. 181 (Alcan, Paris, 1920).

curieux que ce soit justement cet Occident hétéroclite, anarchique, négateur, étourdissant d'intensité du Moyen-Age qui aille chercher le traité du savant de Bagdad, Mohammed Ben Musa-Al-Khwarizmy, du ix^e siècle et que l'on commence, avec Léonard de Pise (1202), à enseigner l'algèbre, source de la conception synthétiste des mathématiques ? « Composer, à partir d'éléments simples, des assemblages de plus en plus complexes et bâtir ainsi de toutes pièces, par sa propre industrie, l'édifice de la science, telle apparaît désormais la tâche du mathématicien. La faculté créatrice du savant se trouve à tel point exaltée, dans cette période nouvelle, que, de moyen qu'elle était, elle se transforme bientôt en but. Laissant aux praticiens le soin d'interpréter et d'utiliser ses théories, le mathématicien de l'école algébriste attache moins de prix aux théories construites et aux résultats acquis qu'à la méthode par laquelle il y parvient. Son but principal n'est pas de connaître des faits nouveaux, mais d'accroître sa puissance créatrice et ses ressources de constructeur en perfectionnant de plus en plus ses procédés — Cependant... [avant] même que cette mathématique eût achevé de développer ses méthodes et d'asseoir sur des bases logiques rigoureuses l'édifice de la science... un léger malaise, puis des tendances nouvelles se manifestèrent... ». Ce sont celles de l'analyse. « En creusant la conception algébriste des mathématiques, en pénétrant aussi avant que possible dans son principe, nous étions arrivés à la formule suivante : la Mathématique idéale se réduirait à une synthèse algébrique-logique, cette synthèse se faisant suivant les règles du jeu, lesquelles sont arbitraires. Or, à cette formule... les mathématiciens de la fin du xix^e siècle ne pouvaient plus souscrire. » (1)

Cette longue citation nous éclaire déjà sur la pensée de Pierre Boutroux au sujet de la dualité en conflit au sein des mathématiques.

Ce qui s'en dégage de plus important, comme d'ailleurs de toute la profonde étude que constitue son livre, c'est, bien plus que l'examen de ces deux tendances qui coexistent dans l'esprit du mathématicien et qui luttent entre elles, remportant au cours du devenir historique de successives et réciproques victoires l'une sur l'autre, d'une part, la potentialité de l'une de ces tendances de par le passage à l'acte de l'autre, qui l'inhibe, et, d'autre part, l'annihilation progressive de l'une d'elles, de par son propre triomphe, c'est-à-dire du fait de son éloignement progressif de la dualité contradictoire qu'elles forment. Ainsi, à « l'intérieur même de l' « Analyse mathématique », écrit encore P. Boutroux, nous ne pouvons réaliser des progrès et aller au fond des notions que nous étudions qu'en nous échappant plus ou moins du cadre de l'algèbre... » ; et, plus loin, il continue : « Nous nous y trouvons d'autant plus obligés que notre faculté de combinaison triomphe davantage. Sentant, en effet, la possibilité de construire des sciences fictives infiniment variées

(1) *Ibid.*, pp. 182-183.

reposant sur des définitions et des postulats arbitraires, nous nous trouvons paralysés par l'excès même de notre puissance... Et ainsi des deux parties dont se compose ordinairement l'œuvre du mathématicien — sélection des idées et démonstration — » (sélection, c'est-à-dire, analyse, différenciation, dynamisme investigateur à base de non-identité et de négation ; démonstration, c'est-à-dire, dynamisme montrant le lien, l'enchaînement, l'affirmation continue et l'identité sous-jacente inhérents aux apparences hétérogènes) « la première prend de nouveau une importance prépondérante par rapport à la seconde » (1). Et cette dernière se potentialise à son tour (2). Néanmoins, ni l'une ni l'autre ne peuvent passer totale-

(1) *Ibid.*, p. 183.

(2) Ainsi, dans la théorie des fonctions, « il est théoriquement possible de construire une fonction analytique dans tout son domaine d'existence. Malheureusement, la construction ne pourra être effectivement réalisée qu'au prix de calculs d'une complexité inextricable, qui ne sauraient trouver place dans une théorie générale... Examinons d'ailleurs d'un peu plus près la théorie du prolongement analytique. Il est exact qu'elle nous fournit un moyen d'étudier une fonction analytique quelconque ; mais elle ne nous fournit ce moyen, si l'on peut dire, qu'en puissance ; car, pour représenter complètement y , il faudrait former une infinité de séries convergentes. Or cette circonstance nous met en présence de problèmes d'un ordre nouveau... Jusqu'ici, nous avons fort bien su ce que nous étudions : c'étaient des expressions algébriques (combinaisons de symboles représentant des fonctions soit exactement, soit avec une approximation déterminée) écrites explicitement sur le papier ou au tableau noir. Or voici que maintenant, nous voulons raisonner sur des fonctions que nous ne sommes pas capables d'« écrire » au tableau. Nous n'en avons qu'un succédané, qu'il faudra tout à l'heure remplacer par un second, puis par un troisième, et ainsi de suite indéfiniment. C'est pourquoi un mathématicien ne considérera pas comme connue la fonction $y(x)$ si son savoir se borne à un moyen de calculer de proche en proche les coefficients des séries (T). Son esprit ne sera satisfait que s'il connaît des propriétés de cette fonction qui soient complètes en elles-mêmes et qu'on puisse embrasser d'un seul coup d'œil. » Que l'on remarque ici combien la synthèse devient de plus en plus normative. « Pour atteindre ce but, le mathématicien, sans doute, continuera à se servir de l'algèbre. Il construira et combinera des séries. Mais nous voyons que, désormais, cet appareil n'est plus le principal objet de son attention. » A propos du calcul des séries, Pierre BOUTROUX écrit plus loin en abordant cette « famille de fonctions transcendantes que nous pouvons appeler transcendantes de la première classe » : « Cette classe de transcendantes comprend, à vrai dire, les fonctions les plus usuelles de l'Analyse. Cependant notre faculté de conception la dépasse infiniment. Nous constatons immédiatement que nous pouvons construire une seconde classe de transcendantes, définies elles aussi par la série (S) $[y = a_0 + a_1x + a_2x^2 + \dots]$, mais pour lesquelles chaque coefficient a_i sera une fonction transcendante de la première classe des quantités $A_1, \dots, A_p$ (et de x). Et rien ne nous empêchera de continuer indéfiniment. De proche en proche nous définirons un ensemble infini de classes de fonctions de plus en plus compliquées. Réussirons-nous, cependant, à épuiser par ce moyen le groupe des fonctions qui sont représentables sous la forme (S) ? Non ; car nous pouvons toujours imaginer une définition du nombre a_i assurant la convergence de la série S, et telle, cependant, que a_i ne soit pas une fonction connue d'un nombre fini de quantités. Sans doute, en poursuivant notre construction, nous obtiendrions

ment à l'acte ; aucune des deux, en fin de compte, ne peut soumettre rigoureusement l'autre. En chacune se trouve quelque chose qui, non seulement se dérobe aux tentacules de l'autre, mais s'y oppose.

Seulement, alors que l'appauvrissement de la tendance synthétiste, laquelle, à l'encontre d'Henri Poincaré, dans la pensée de Pierre Boutroux, absorbe toute la logique, dont le développement exagéré devient pareil à un moteur qui tourne à vide, semble provenir de la pureté même à laquelle atteint, de plus en plus, cette tendance, la tendance à l'analyse semble relever plutôt de l'intuition, de la descente au sein d'un flux de faits irréductibles à la raison, illogiques ou alogiques, inhérents soit à l'intériorité même de l'esprit, soit au fondement de l'expérience externe, dans tous les cas constituant un dualisme entre l'intelligence purement rationnelle et une sorte de champ irrationnel de l'intuition mathématique. Pour P. Boutroux, les analystes étudient les faits « intuitifs » (1), et tentent de leur adapter l'algèbre. Le peuvent-ils ? N'en sont-ils pas, par essence, débordés ? C'est ce qu'il laisse entendre lorsqu'il est forcé de conclure que toute adaptation « conserve toujours le caractère d'un compromis » et que « plus nous avançons en Analyse, plus il semble qu'elle soit difficile à réaliser » (2).

Ainsi, si P. Boutroux a bien su dégager la coexistence de ces deux tendances opposées (3), distinction qui lui « paraît devoir être maintenue sous une forme ou sous une autre », car il ne saurait « croire qu'elle a été uniquement imaginée pour les besoins de la discussion engagée par les logisticiens » (4), on se rend facilement compte combien, dans le « flot de l'intuition » (5), dont l'analyste est le siège, par opposition aux « digues », aux « canalisations » (6), de la mathématique synthétiste, lesquelles craquent sous sa poussée, la métaphysique bergsonienne hante ses explications générales. En possession d'une expérience aussi purement intellectuelle que celle des phénomènes mathématiques, de ce que l'ordre rigide, la construction à base d'identité, la logique de l'extensité se butaient, tout à

des expressions s'approchant de plus en plus des fonctions qui sont réfractaires à notre formule, mais jamais ces fonctions elles-mêmes. Les correspondances qu'elles représentent ne sont algébriques qu'en puissance. » (*Ibid.*, pages 174, 175, 176, 177, 178).

(1) (2) *Ibid.*, p. 229.

(3) Dans sa longue controverse avec M. L. BRUNSCHWIG, qui a tenté, dans son beau livre : *Les Etapes de la Philosophie mathématique*, de montrer que tout dualisme de la théorie mathématique était une illusion, P. BOUTROUX ne cesse, au contraire, de le prouver, en se fondant sur l'examen de sa propre expérience de mathématicien, et de l'affirmer puissamment. « Le dualisme, écrit-il, dans la science mathématique [est] un fait positif, qu'il s'agit d'expliquer et non de supprimer ». (*Ibid.*, p. 218). Pour lui, le « conflit », l'« opposition » (*Ibid.*, p. 227) « au sein des mathématiques » (*Ibid.*, p. 227) est une chose indiscutable.

(4) (5) (6) *Ibid.*, p. 228.

coup, à un courant inverse, P. Boutroux ne put que creuser un fossé entre ces deux tendances qui se contrarient, sans se demander comment la moindre relation possible pouvait exister ainsi entre leurs deux univers de nature différente. La philosophie de Bergson, dont nous avons déjà suffisamment exposé les difficultés pour que nous n'y revenions plus, accueille, ici encore, la méditation ayant saisi, au cœur des mathématiques, un antagonisme, une dualité contradictoire, afin de lui offrir une possibilité de transcendance du conflit. H. Poincaré avait eu recours, dans ce même but, au vitalisme ; et c'est pourquoi, d'ailleurs, la synthèse, le tempérament synthétiste sont, pour lui, l'adéquation au vital, la véritable source de l'invention, le devenir extra-logique, etc., alors que l'analyse, véritable opération logique, à elle seule ne peut qu'engendrer de stériles tautologies. P. Boutroux, lui, devant le même conflit d'ordres oppositionnels, s'évade dans l'hétérogénéité qualitative, substantielle, extra-logique, sous la spatialité mathématique, la logique qui glace, qui donne la mort, du bergsonisme ; aussi, l'analyse joue-t-elle, pour lui, le rôle que jouait la synthèse, pour H. Poincaré, et est-elle le contact avec la multiplicité irrationnelle des faits, du « vécu », la route de l'intuition, de l'invention, cependant que la synthèse ne saurait relever que du logique pur. Mais la science, par delà les interprétations métaphysiques de ses serviteurs, opérera son choix à elle, entre ces deux tendances, pour en transcender l'antagonisme.



Il est d'une signification philosophique extrêmement importante que le tour d'esprit par lequel la perturbation, l'indéterminé, l'erreur furent considérés comme des accidents ait présidé à l'élaboration de la science la plus soucieuse d'éliminer tout préjugé, toute attitude *à priori* de l'esprit. Cependant, sans scruter davantage ce qu'une expérience rangée sous le concept d'accident pouvait contenir d'irréductible, sans, d'un autre côté, creuser le sens de ce concept, sa légitimité, sans saisir toutes les difficultés critiques qu'il soulève et les métaphysiques latentes qui le commandent, ce qui intervenait, dans la production d'une série phénoménale, par, notamment, quelque perturbation que n'impliquait pas le domaine envisagé et qu'on ne savait d'où faire dériver, on le rangeait sous cette notion d'accident, et la possibilité restait ainsi ouverte pour en trouver l'explication, plus tard, au sein du même ordre ou pour la rattacher à quelque NOUS d'Anaxagore, pour l'intégrer dans quelque théologie. Un exemple édifiant nous est fourni par ce qu'on appelle *l'instabilité gravitationnelle* et les théories de la production des corps astronomiques, de Newton à nos jours. L'on sait que pour qu'il y ait des étoiles, il a fallu que des nébuleuses se fussent condensées, les molécules de ces nébuleuses

ayant constitué initialement une masse gazeuse uniformément répandue à travers l'espace. Dans cette masse, des agrégats se formèrent par une condensation suffisante pour inhiber, au moyen d'une attraction en excès, l'éparpillement des molécules. Et si les circonstances furent une fois propices à cette contraction, de par un mouvement automatique, rien ne pourra plus, théoriquement, arrêter le développement de celle-ci et l'absorption des molécules voisines, jusqu'à épuisement du nombre de leurs libertés.

Or, ces conditions, favorables à cette condensation, de quelle nature sont-elles ? Nous ne nous trouvons qu'en présence de molécules gazeuses uniformément réparties. Une perturbation seule intervient, dans leur agencement, et tout le processus de l'agrégation de la matière est déclenché ; et quelque petite qu'elle soit, cette perturbation, elle modifiera complètement toute la masse gazeuse initiale. Cette perturbation, où prend-elle naissance ? S'il y a équilibre primordial, comment le moindre déséquilibre peut-il s'opérer ? On résoud simplement la question en considérant cet état initial comme un état d'équilibre instable. Mais s'il y a équilibre instable, c'est qu'il y a virtuellement en lui le principe ou la condition d'un déséquilibre possible. Pourquoi, dès lors, réduire à néant ce dernier facteur au profit d'une identité seule fondamentale ? Certes, la matière cosmique évolue dans le sens d'une entropie de plus en plus grande et d'un nivellement dernier ; d'autre part, les perturbations ayant déclenché le cycle ont tout l'air de simples agents accidentels. Pour qu'il y ait perturbation, il faut qu'il y ait état de choses à perturber. On assiste là à des séries de perturbations, issues d'autres perturbations, au sein d'éléments régis, en eux-mêmes, de par leur constitution, en dernière analyse, identique, par des nécessités identiques, par une sorte de tendance à la neutralisation de leurs trajectoires due à leur force gravitationnelle. Des successions d'états interviennent ainsi, donc un temps, une intensité. Sans la matière uniforme qui les mette en évidence, ils n'existeraient sans doute pas. Et puisque nous nous trouvons devant des étapes, on peut remonter de perturbation en perturbation ; on arrive ainsi à une perturbation, à un déclic initiaux. Seulement, aussi loin que l'on remonte, ceux-ci restent toujours en dehors de ce que l'on considère comme le principe essentiel de ce en quoi cette perturbation, ce déclic opèrent, tout à coup.

Dans le *Chaos* primordial auquel on aboutit, par ce retour en arrière, — point de départ de toutes les cosmogonies, depuis les civilisations les plus anciennes à nos jours — on a essayé de déterminer avec précision la limite nécessaire aux multiples déséquilibres afin qu'une série de condensations ait lieu. « Quel est le poids minimum de condensation, se demande Sir James Jeans, qui aurait pu subsister dans ce gaz primitif ? Le calcul prouve que si l'air ordinaire était raréfié jusqu'à ce degré extraordinairement petit, aucune condensation ne pourrait se maintenir et continuer à croître.

tre, à moins d'avoir au moins un poids $62 \frac{1}{2}$ millions de fois supérieur à celui du soleil ; tout poids inférieur exercerait sur les molécules de la périphérie une attraction si faible que leur vitesse normale de 500 mètres par seconde les ferait rapidement se dissiper jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien de la condensation. — Nous pouvons appliquer le même calcul à d'autres densités de gaz et à d'autres vitesses moléculaires... » (1).

De toute nécessité, pour atteindre cette limite, il faut que des déséquilibres coexistent au sein des équilibres. Si l'on veut se maintenir aux données de l'expérience, il faut dégager, du *Chaos* primitif, deux principes, deux possibles, plus ou moins virtuels ou actuels, antagonistes.

C'est, cependant, ce que l'on évite avec la plus étonnante désinvolture.

Néanmoins, si ces perturbations initiales ont créé les condensations, le déséquilibre ne s'est pas évanoui par la suite ; il accompagne l'évolution de la matière cosmique et la différencie encore. Ainsi : « Si dans chaque masse de gaz en condensation, le mouvement, en chaque point, avait été dirigé vers le centre, il en serait résulté finalement une nébuleuse sphérique, absolument immobile ; mais le moindre défaut de symétrie dans un système de courants doit donner à chaque masse en voie de contraction un mouvement de rotation, lent au début, mais allant croissant au fur et à mesure que la masse se contracte davantage, en vertu du principe de la conservation du mouvement angulaire. » (2) Mais cette rotation va éparpiller, à son tour, la matière cosmique. Par la concentration, la vitesse de rotation s'accélère, et ou bien, après s'être allongée, cette matière se fragmente en deux, si c'est une masse liquide, ou bien, si c'est une masse gazeuse, sa forme lenticulaire s'aplatit de plus en plus en éjectant de la matière. Selon la théorie des marées, si les étoiles passent dans le voisinage l'une de l'autre, il s'opère une extraction de matière. L'instabilité gravitationnelle intervient derechef. Les planètes se forment ainsi. L'on pourrait croire que, désormais, l'œuvre de l'agent de perturbation s'arrête là, ce qui signifierait la disparition de cet agent. Il n'en est rien. On peut dire qu'il continue à jouer un rôle essentiel, bien que de plus en plus négatif. Les corps astronomiques se désagrègent par émission de radiations. La différenciation continue, mais se retourne en quelque sorte contre elle-même. L'énergie radiante, au fur et à mesure qu'elle « s'avance vers la surface de l'étoile, ...s'adapte elle-même, grâce à des absorptions et de nouvelles émissions répétées, à la température de la partie de l'étoile qu'elle traverse. Des températures décroissantes correspondent à des ondes de plus en plus longues... ; un petit nombre de quanta très énergiques se transforment en faibles quanta très nombreux. Une fois que ces derniers se

(1) Sir James JEANS, *L'Univers*, p. 169 (Payot, Paris, 1930).

(2) *Ibid.*, p. 171.

trouvent libres dans l'espace, ils se déplacent sans subir aucun changement jusqu'à ce qu'ils rencontrent des particules de poussières, des atomes errants, des électrons libérés ou de la matière interstellaire, sous quelque autre forme. Ces choses, à part le cas fort improbable où cette matière serait à une température plus élevée que celle de la surface stellaire, accroissent encore la longueur d'onde ; le résultat final de ces innombrables rencontres est une radiation de très grande longueur d'onde. Le nombre des quanta a considérablement augmenté, mais en revanche ils ont beaucoup perdu de leur énergie individuelle. L'origine de ces quanta puissants est très probablement l'anéantissement des protons et des électrons, en sorte que l'évolution de l'univers consiste en ceci : de l'énergie possédant un degré de disponibilité très élevé, concentré dans les électrons et les protons, se transforme en énergie calorique à son degré le plus faible de disponibilité. » (1)

L'on assiste ainsi, non pas à la disparition soudaine du principe, de l'agent du déséquilibre, mais à son déclin. S'il y a descente d'un degré élevé de disponibilité, ce qui veut dire de déséquilibre, vers des états de moindre disponibilité, c'est-à-dire dans lesquels la probabilité augmente, c'est-à-dire encore dans lesquels le passage à l'acte progressif du déterminisme, de la nivellation absorbe les perturbations, l'intensité en leur extensité dernière, il semble qu'on soit autorisé à conclure non seulement à la disparition totale de tout principe de perturbation, mais, par là même, au pur phénomène de sa naissance. De même que l'on peut accepter qu'il s'annihile en ce sur quoi il opère, l'on doit pouvoir accepter qu'il ait jailli de la même réalité.

Mais ici, on dépasse l'expérience. On l'intègre au sein d'une nécessité de l'entendement humain de supprimer, par le qualificatif d'accidentel ou d'élément voué à la naissance et à la mort, le « variant » au profit de l'invariant, l'intensité au profit de l'extensité.

Cependant, de ce qu'en effet, il y a, dans l'univers physique, augmentation progressive de celle-ci au détriment de celle-là, de quel droit conclure à l'anéantissement de l'une par rapport à l'autre ou à l'intégration de l'une dans l'autre, malgré les caractères contraires, voire oppositionnels, qui les constituent ? S'il y a réalisation de l'extensité au détriment de l'intensité, pourquoi ne pas conclure à la virtualisation de celle-ci ? C'est qu'alors il faudrait admettre deux principes antagonistes, et non pas un seul, comme fondement conceptuel de l'énergie. Mais comment croire, sans cela, que la perturbation initiale, que le « disponible », la diversité, le dénivellement intensif naissent de l'équilibre, de l'uniformité, de l'identité, et s'anéantissent en eux ? D'autre part, si ceux-là dérivent d'une nature étrangère à celle de ceux-ci, comment peuvent-ils se toucher, agir les uns sur les autres, à moins d'admettre qu'il y a là un pouvoir divin qui dicte mystérieusement les modalités, les associations et le conflit de ces deux aspects contradictoires ? Rigoureux-

(1) *Ibid.*, pp. 268-269.

sement, l'on ne peut que leur accorder une coexistence principielle et de même nature, avec toute l'oppositionalité dynamique et le devenir formel que cela implique.

★★

Tout au long de la science, nous pouvons constater qu'une signification déterminée de la logique, fonction d'une métaphysique latente et indiscutée, sert de critérium à l'élaboration de l'expérience. Tout ce qui est variable, éphémère, négatif est réduit à la non-existence. Un agent de perturbation, un déclic de rupture, une différenciation ne peuvent avoir leurs principes en eux-mêmes. On en a, cependant, le plus grand besoin pour reconstruire l'univers et pour que l'expérience soit quelque chose ; on ne peut, sans eux, définir l'invariant, l'identique ; mais il faut choisir : il faut qu'un seul ordre phénoménal puisse constituer l'absolu. La science a choisi, pour des raisons que nous exposerons plus tard, celui de l'extensité homogénéisante, et elle réussit ainsi dans le monde physico-mathématique. Elle accepterait, à la rigueur, le dynamisme quantitatif intensif à la base des phénomènes, s'il pouvait se suffire à lui-même et réduire son antagoniste à l'état d'apparence, d'accident, mais, en aucun cas, les deux à la fois comme constitution existentielle des phénomènes.

Le mépris des hommes de science pour la doctrine à *priori* ne peut venir que de ce que celle-ci leur est inconsciente ; ils croient, de la sorte, aborder l'expérience, libres de toute tendance interprétative. En réalité, la science est toujours à *priori*, elle ne peut pas être autrement. C'est la métaphysique qui est à *posteriori*. La métaphysique est, certes, à *priori* en tant qu'incluse dans les fonctions d'investigation et par rapport à l'expérience que ces fonctions appréhendent. Mais elle est à *posteriori* par rapport aux ensembles cognitifs généraux d'où elle se dégage. Les savants n'ont jamais fait qu'illustrer des courants métaphysiques dont l'histoire était porteuse et dont ils vivaient la sourde nécessité.

★★

Ainsi, bien que nous ne nous trouvions jamais, quels que soient les moyens d'investigation et le champ expérimental objectif ou subjectif, qu'en présence d'une démarche affirmative synthétique, à dynamisme d'homogénéisation extensive, et d'une autre démarche inverse, négative, analytique, à dynamisme d'intensité hétérogénéisante, et bien que l'une ait toujours besoin, pour exister et pour se définir, de l'autre, la logique a été considérée, ainsi que nous l'avons indiqué maintes fois, comme Une, comme relevant de la même entité spirituelle ou symbolisant le même substratum des phénomènes. Or, ramener ces deux opérations logiques contraires à la même source, c'est ramener au *même*. Mais ramener au *même*, c'est obéir à la démarche identifiante, agir au nom

du principe d'extensité, c'est vouloir n'être que lui, c'est s'incarner en lui. Croyant donc étreindre les deux démarches inverses, nous ne faisons que choisir l'une d'elles, à notre insu ; ici, celle de l'extensité. C'est pourquoi la logique, qui confond en elle ces deux directions contraires, a été conçue comme n'étant que l'expression de l'identité. En réalité, c'est, de par une sorte d'acte de foi de toute action cognitive, exclure la démarche inverse, sans qu'on puisse s'en rendre compte, puisqu'en agissant *logiquement* nous ne pouvons utiliser qu'un dynamisme ou que l'autre.

Si, maintenant, l'on ramène ces deux démarches affirmative et négative à une réalité quelconque de laquelle elles jailliraient comme simples mécanismes, conduites pragmatiques, séries phénoménales, la substance originelle étant autre ou quelque chose de plus qu'elles, c'est, là, ramener l'expérience rationnelle à du *différent*, opérer du plus ou du moins, créer des hétérogénéités ; et, à bien y regarder, nous agissons ainsi sous l'impulsion du dynamisme de l'intensité.

De la sorte, en tentant de nous arracher à ces deux expériences contradictoires, pour les concilier en une nature qui leur soit commune ou en une nature différente dont elles seraient l'émanation, nous ne faisons qu'obéir à l'un ou à l'autre de leurs deux principes antagonistes, lesquels semblent ainsi épuiser tout le champ de notre subjectivité intelligible et même se suffire à eux-mêmes, de par précisément leur antagonisme, dans le complexe formel et la phénoménalité qu'ils constituent.

Il y a là un double criticisme, comme nous le verrons dans notre théorie de la connaissance. Nous projetons un cadre cognitif qui empêche l'appréhension du cadre inverse, au moyen duquel, justement, nous projetons celui-là. Il se fait, ainsi, que précisément nous voyons ce que nous vivons le moins, ce que nous inhibons, virtualisons. Nous ne connaissons, de la sorte, que la virtualité, laquelle, à cause de cet « en puissance », prend l'aspect de la seule vérité. Ce que nous connaissons, à un moment, comme de plus absolu, c'est, en réalité, ce qu'il y a de plus virtuel. Notre connaissance n'est jamais que la connaissance des potentiels : elle est ainsi toujours celle de l'*à priori* et du normatif (de ce qui devrait exister). Mais les deux criticismes, intensif et extensif, se neutralisent réciproquement, et nous pouvons, de cette manière, obtenir une connaissance de l'immanence du logique, c'est-à-dire que le devenir quantitatif peut se connaître comme tel et ne peut connaître que lui (d'où le *cogito* cartésien), épuisant, par là, non seulement la connaissance mais sa propre nature phénoméniste en soi, ce qui constitue une subjectivité sans sujet ni objet proprement dit, en d'autres termes, une conscience d'elle-même de la forme pure, et rien d'autre. (C'est ainsi seulement, comme nous le verrons dans notre deuxième volume, que la critique permet la connaissance de la critique, ce qui est impossible dans le criticisme kantien unilatéral, simplement synthétique).

CHAPITRE X

Le dynamisme logique contradictoire des notions les plus générales d'espace et de temps.

Dès le début de cet ouvrage, les notions d'espace et de temps n'ont cessé de se trouver mêlées, plus ou moins manifestement, à toute la matière de notre réflexion philosophique. Si nous ne leur avons pas encore accordé d'étude spéciale, cela tient à ce que leur contenu ne leur est pas propre : il relève d'une structure logique et d'une nature phénoménale qu'il fallait d'abord dégager.

D'ailleurs, que l'espace et le temps ne supportent pas de définition spécifique et qu'on ne puisse en suggérer la signification que de par leur rattachement à des considérations plus riches, les enveloppant, c'est ce que nous montrent aussi bien l'effort de la pensée scientifique, de l'antiquité à nos jours, et du simple sens commun que celui de la spéculation philosophique.

Si, toutefois, nous essayons, ici, de nous maintenir le plus étroitement possible dans le cadre de leurs simples concepts, c'est pour montrer, après avoir examiné plus haut les grands mécanismes auxquels ils participent, comment leur réalité confuse et cependant si importante, en quelque sorte psychologiquement fouillée, apporte une confirmation de plus à nos conceptions philosophiques générales et prépare à une compréhension plus aisée encore de tout notre deuxième volume.

Faisons abstraction, pour commencer, des courants métaphysiques entraînant les notions d'espace et de temps soit vers le triomphe de l'une au détriment de l'autre, soit vers la réduction des deux au caractère de simple condition subjective de la connaissance phénoménale de l'esprit, soit enfin vers un dualisme paralléliste, où chacune trouve sa place, en quelque sorte, dans l'absolu : oublions également le dualisme à base d'antagonisme dont notre tentative philosophique a constaté partout l'irréductible existence et auquel l'espace et le temps n'ont pas manqué de participer ; et envisageons seulement la matière même de leur concept.

Pour tout le monde, l'espace et le temps sont choses familières et indispensables. Tout le monde a l'impression de savoir ce qu'ils

sont et pourtant de ne les point connaître. Mais ici, une première distinction apparaît déjà entre eux. Si l'on ne connaît pas l'espace, il se donne toujours, cependant, comme impliquant une connaissance possible, permise, réelle. Si l'on ne connaît pas le temps, en revanche, dit-on, on le sent, et l'on ne peut en douter avant qu'une série de raisonnements ne vienne en démontrer l'illusion. Ainsi, tout est modification, changement, hétérogénéité : cette modification n'est pas le temps même, mais ne saurait se passer de lui ; elle n'est pas davantage de l'espace altéré par le temps ; l'expérience donc ne nous met en contact ni avec ce que nous croyons être l'espace ni avec le temps, bien que les deux semblent être toujours là, qui président au développement de cette expérience ; et pourtant, l'espace est hors de nous, nous pouvons le connaître, nous sommes en lui ou sur lui, alors que le temps se dérobe à toute autre appréhension que celle d'une intuition mystérieuse et indéfinissable.

D'un autre côté, si nous percevons, comme au dehors, quelque chose qui change ou qui ne change pas, c'est que nous avons la possibilité, en quelque sorte, intellectuelle, extra expérimentale, de maintenir le souvenir de ce qui a été lorsque nous sommes en présence d'un état nouveau, ou de concevoir que le même état ne change pas, ce qui implique l'attente ou le possible théorique du *même* à l'égard d'un changement possible.

Nous sommes le siège, physiologiquement et psychologiquement, de sensations discontinues et diverses, quant aux organes et quant aux stimuli, d'états de conscience en incessante transformation et, néanmoins, c'est le continu de l'espace hypothétique et mnémonique que nous considérons non seulement comme objet mais comme objet de connaissance, alors que le temps que nous *pâtissons*, en quelque sorte, que nous sentons résulter de la succession des changements, de la destruction de ce que nous croyions demeurer le même, qui ne se révèle pas sans l'expérience de l'hétérogène, semble s'opposer à toute connaissance possible, tout en étant appréhendé intuitivement, comme par en dedans, sinon uniquement en nous, du moins toujours à travers nous.

S'il en est ainsi, c'est que, sans doute, des deux concepts d'espace et de temps, c'est celui d'espace qui semble davantage relever du monde sensible. Certes, et l'espace et le temps paraissent issus de l'expérience ; sans expérience, même pour Kant, pas d'espace, pas de temps. Qu'ils la conditionnent, qu'ils la contiennent, qu'ils existent par eux-mêmes ou comme apparences pragmatiques de l'esprit ou de quelque principe inconnaissable, de quelque noumène, ils ne peuvent être détachés de l'expérience. La notion d'espace entraîne immédiatement quelque chose de réel, voire même de substantiel en lui ; celle de temps fait songer immédiatement à une histoire, à un commencement, à un développement et à une fin, ou bien tout simplement à une succession, à quelque chose qui doit

s'anéantir pour laisser arriver constamment quelque autre chose, frappée, à son tour, par la même destinée de disparition.

Mais si ce sont les deux notions d'espace et de temps, de toutes les notions les plus générales, qui descendent le plus près peut-être de l'expérience, l'expérience de la représentation sensible paraîtrait pourtant pouvoir se passer, en tant que telle, de la temporalité. bien que jamais, par contre, la pureté théorique de celle-ci ne puisse être atteinte.

Le contact avec l'objet, en tant que s'opposant au sujet, permet l'exploration de l'espace ; le contact avec le sujet ou avec quelque réalité même extérieure envisagée comme sujet, donne l'intuition de l'adéquation avec quelque ordre commandé par la force énigmatique, indépendante et absolue du temps et interdit l'investigation de sa substance, comme s'il n'en avait pas.

Toute pensée, à vrai dire, se rend immédiatement compte qu'aussi bien l'espace que le temps ne sont pas du domaine de la perception ou de l'intuition directe ; ils sont, tous deux, par rapport à l'expérience, autant interne qu'externe, des concepts qu'on peut très justement appeler métaphoriques. Le concept d'homme, aussi général fût-il, trouve, dans son extension et dans sa compréhension, un point concret d'application. Il n'en est guère de même des concepts d'espace et de temps. Le concret le plus concret de l'espace ne va pas au delà de l'espace de la géométrie, de l'espace mathématique lequel est déjà une réalité abstraite. Quant au temps, s'il semble baigner tout le concret, il n'est nulle part, dans ce concret ; il est, davantage encore que l'espace, symbolique ; tout peut être symbole du temps, mais on ne peut jamais franchir la barrière de son symbolisme. Cependant, aussi métaphorique qu'il soit, l'espace, qui en tant que symbole peut être significatif d'un grand nombre d'expériences de toute nature, perd de ce caractère métaphorique au fur et à mesure que l'on descend vers l'expérience du monde sensible. Le temps, lui, se démétaphorise, si l'on peut dire, progressivement, à son tour, en quittant, au contraire, le monde extérieur pour s'enfoncer dans l'intériorité psychique la plus libre.

Cela semble tout naturel dès que l'on examine, tant soit peu, l'expérience qui nous livre le monde extérieur ; nous constatons, en effet, immédiatement le rôle fondamental qu'y joue la mémoire, plutôt l'effort mnémonique.

Nous disons, plutôt l'effort mnémonique, parce qu'il s'agit davantage là d'une activité qui tente de conserver, qui opère la comparaison des états demeurés les mêmes avec les états nouveaux, que d'un simple registre où les mêmes choses se retrouveraient ou ne se retrouveraient plus, registre où aurait écrit un ordre extérieur, suivant la possibilité passive, plus ou moins adéquate, d'imprégnation que ce registre offrirait à la réalité identique objective. En effet, physiologiquement et psychologiquement nous sommes le

siège de sensations successives et hétérogènes. Même si le même organe est touché par le même stimulus, pour que je constate que c'est le même état qui en résulte que celui de l'excitation antérieure, il faut que j'aie conservé ce dernier mnémoniquement, sans quoi je suis dans l'impossibilité la plus totale de savoir si c'est le même ou un autre. Qu'une chose demeure identique en dehors de moi, cela n'implique pas que je puisse la reconnaître comme identique, si je ne conserve pas, dans une expérience actuelle, le souvenir de l'expérience passée et si je ne puis pas les comparer, c'est-à-dire faire pénétrer l'une par l'autre, déposer l'une sur l'autre, tendre l'une vers l'enveloppement de l'autre, il faut donc non seulement que l'état se conserve jusqu'à l'arrivée de celui qui peut lui être identique, mais qu'en présence de celui-ci un dynamisme agisse tendant à le confondre avec lui, à l'étendre en lui, sans quoi je ne pourrais pas dire que c'est le même état ; et c'est de l'échec de cette tentative mnémonique que résulte la conscience du *différent*, l'apparition du non-identique.

Dans le cours donc de l'expérience sensible, le *même* est un effort mnémonique, et le *différent* est un démenti que lui inflige un ordre phénoménal qui n'est pas mnémonique, lui, qui est, pour nous, l'actualité même. Autrement dit, pour saisir l'hétérogène, il suffit, semble-t-il, que je me rapporte simplement au flux sensible immédiat : pour découvrir de l'homogène, il faut que la mémoire intervienne et que son dynamisme agisse. Néanmoins, l'expérience directe ne serait jamais différente, pour moi, si je ne possédais le critérium de l'identique et de son contraire le différent : elle ne serait ni hétérogène ni homogène. Les deux ordres de connaissance exigent chacun un canon logique inverse. Seulement, dans l'expérience physiologico-psychologique du monde extérieur, de la sensation, une différence actuelle, de fait existe par rapport à une homogénéité intellectuelle, normative, mnémonique. Ce n'est pas que l'hétérogène soit donné, tel que, comme le croyait Kant, qui en fit le point de départ de sa doctrine, comme nous l'avons vu, l'identité seule, de son point de vue, appartenant, dès lors, à l'esprit ; mais, nous semble-t-il, l'ordre du divers, dans notre activité perceptive, est actuel, agissant et l'ordre inverse d'identité est normatif, c'est-à-dire se développant au-dessus de l'expérience, sous forme mnémonique conceptuelle.

Quest-ce, en effet, que la mémoire, sinon la conservation d'un même état ? Comme l'actualité concrète change sans cesse, cet état ne peut plus demeurer que dans une réalité psychique de possibles. Quelle que soit l'hétérogénéité d'une expérience, une fois happée par la mémoire, elle reste identique à elle-même : les hétérogénéités qui la composaient et qui étaient le symbole d'un agent de changement, sont en quelque sorte arrachées ainsi à leur principe actif ; elles demeurent donc, dans la mémoire, inopérantes, tels de simples décors ; et, derrière elles, quelque chose ne s'efface plus. Que le souvenir, maintenant, ne transmette pas une image exacte du

vécu, cela ne veut pas dire que la mémoire n'est pas un lieu où cessent d'agir les pouvoirs de transformation. L'image reviviscente, l'état mnémonique, qu'ils soient de fidèles copies ou non, demeurent comme tels. Ce qui est caractéristique donc de la mémoire, ce n'est pas la variété des souvenirs, l'hétérogénéité qui se conserve dans le souvenir, mais la fixité, le non-changement de la synthèse identique à elle-même des hétérogénéités paralysées, en quelque sorte, non agissantes qu'elle confère aux perceptions mêmes, lesquelles sont déjà, également, des œuvres mnémoniques, mais moins résistantes, puisque portant sur la sensation différenciatrice laquelle, à son tour, mnémonique, à certains égards, porte sur un processus plus analytique encore, qui, en principe, se veut indéfini.

L'effort original de la perception est, certes, de nature mnémonique ; il tente de prolonger, derrière les hétérogénéités actuelles, vécues, quelque chose qui demeure le même ; mais ce quelque chose n'est jamais qu'hypothétique et abstrait, bien que toujours là, derrière la diversité de l'objet. Que cette perception soit la reproduction exacte d'une réalité extérieure voilée par l'hétérogénéité de la sensation ou non, pour qu'il y ait perception, c'est-à-dire synthèse théorique qui demeure la même, liaison obscure et certaine entre des différences inhibées dans leur possibilité de transformation incessante, il ne suffit pas qu'une sorte de mémoire-registre garde la trace de quelque chose de commun et de non-changeant, il faut que ce quelque chose constitue une fonction de comparaison, c'est-à-dire qu'il se rapporte à un état pouvant être différent ou identique, que son identité veuille se prolonger dans cet état, ce qui implique qu'une résistance s'y trouve — qu'elle soit éphémère et apparente ou immanente et principielle — et qu'elle en triomphe idéalement. Il y a là dynamisme du *même*, tendance d'assimilation, d'intégration. Mais remarquons que ce triomphe dont nous parlons voudrait, en réalité, l'actualisation, et qu'en fait, celle-ci n'est jamais atteinte, comme si le lieu adéquat était occupé par quelque entité antagoniste. Ce que l'on peut faire, c'est constituer une mémoire de plus en plus vaste et dynamique, étendre, au-dessus du flux sensible, une conceptualité qui, au fur et à mesure qu'elle s'agrandit, échappe davantage à la perturbation de l'hétérogène sensible. Et c'est ainsi que se constitue la notion d'espace. La perception est déjà symbolique d'un espace qui l'enveloppe ; l'objet, toujours différent dans ses aspects concrets donnés, est une synthèse de perceptions qui augmente encore l'étendue de cette homogénéité spatiale ; enfin, tous les objets connus, toutes les perceptions possibles perdent, pour ainsi dire, de par leur grand nombre neutralisant, toute différenciation agissante, se détachent, dans une étendue théorique infinie, de tout agent possible créateur d'hétérogénéités, hétérogénéités qui deviennent, dès lors, de simples aspects particuliers — aspects qui, justement, constituant notre expérience concrète, sont attribuables à l'individu, à une subjectivité cause d'erreurs, de prises de vue illusoire —, et l'espace apparaît, dans

son uniformité, sa staticité et son infinité idéelles, comme l'objectivité même.

Ainsi, bien que parti d'un effort purement conscienciel et mnémonique constituant le *même* à l'égard d'un actuel sans cesse différent, semblant s'imposer comme du dehors, un espace, transcendant toute perception, tout objet, toute chose extérieure et demeurant toujours conceptuel, pour ainsi dire deviné théoriquement (et, par là, d'autant plus certainement), est postulé, en fin de compte, comme contenant même de l'univers sensible, comme fondement de l'intégralité de l'objectivité extérieure. Et plus notre expérience sensible s'enrichit, plus la foi dans cet espace se fortifie, le semblable se muant en pareil, l'effort mnémonique de conservation disparaissant comme effort pour ne laisser apparaître qu'une homogénéité statique, c'est-à-dire, accomplie sans plus de résistance de la part de quelque agent contradictoire.

L'espace fait, de la sorte, figure d'absolu indépendant et d'entité immuable. Mais il est facile de comprendre qu'il n'est tel que précisément parce qu'il peut être aperçu en tant que norme, c'est-à-dire dans une région de la pensée où il est repoussé et virtualisé de telle façon qu'il apparaît, à la fois comme *a priori* et comme inagissant, dénué donc de tout dynamisme.

Si, cependant, le *même* spatial était réellement statique et indépendant, et qu'il ne fût, dans notre esprit, que la traduction d'une identité en soi, que l'empreinte de cette dernière dans quelque localisation cérébrale, nous serions, à tout jamais, dans l'impossibilité de savoir que le *même* est le même. S'il était, par essence, statique, et si son existence n'était pas fonction de l'antagonisme de son contraire, il ne pourrait que s'ignorer. S'il était statique à côté d'un contraire également statique, l'on ne pourrait pas davantage connaître le *même* : il y faudrait une troisième réalité qui les comprît tous deux : mais, par hypothèse, cette réalité est *autre*, puisque troisième, et ne saurait donc connaître le *même*.

L'élaboration de la notion d'espace, à partir des données sensibles, nous montre, justement par l'existence de la mémoire, par la possibilité qu'elle a de fixer les images et par son dynamisme, tentant, au sein d'une réalité qui veut la nier, l'actualisation du *même*, combien l'identité ne peut, dans notre conscience, qu'avoir une constitution dynamique, qu'être susceptible d'échec, d'inhibition, de la part d'une réalité contraire — une autre, qui ne lui serait pas contraire, ne saurait l'inhiber —, et comment on ne la connaît qu'alors qu'elle ne réussit pas, c'est-à-dire comment elle ne peut apparaître que pour l'ordre phénoménal inverse qui précisément agit et qui, par cela même, n'a aucun moyen de se connaître lui-même.

En un mot, qu'une chose demeure identique en dehors de moi ou non, il faut que je la reconnaisse comme identique. Si donc de l'état de conscience A, me révélant cette chose ou étant cette chose même, je passe à divers autres états, B, C, D... et que je retourne

à l'état A de tout à l'heure, pour que je le reconnaisse comme tel, il a fallu que, premièrement, je garde la mémoire du même état antérieur, que je fixe le premier état A, deuxièmement, que cet état possède un dynamisme qui tente d'envahir complètement le second état A, sur lequel est suspendue la possibilité du différent, et, troisièmement, que ce dynamisme éprouve une résistance, au regard de laquelle je le vois comme tel, faute de quoi, l'état pourrait bien être le même ou révéler la même chose, je n'aurais aucun moyen de le savoir.

Nous insisterons plus loin sur le problème de la mémoire et de la reconnaissance. Ici, nous ne voulons que dégager ce qu'il y a de mnémonique dans la création de la notion d'espace, et souligner le fait que c'est cet effort qui préside et conditionne l'espace et non point l'espace qui trace dans le psychique un ordre statique et identique constituant la mémoire, comme il ressort notamment de la philosophie bergsonienne. Pour celle-ci, en effet, comme nous l'avons signalé dans l'étude critique que nous lui avons consacrée plus haut, l'espace est dénué de dynamisme, est une sorte de forme inerte, de grandeur morte, un solide qui provoque, dans la conscience essentiellement temporelle et fluide, par une sorte de mimétisme pragmatique de celle-ci, une mémoire statique, assise de l'intelligence de l'*immobile*.

Selon nous, si l'espace est connu comme statique, c'est parce qu'il est refoulé, mis dans la difficulté d'agir, de s'actualiser ; il n'est pas essentiellement statique, il est statisé ; et d'autant plus puissamment que l'expérience qu'il enveloppe, que le monde sensible analytique et actuel dans lequel il veut descendre sont plus résistants à son action et plus richement hétérogènes.



Ce caractère mnémonique et dynamique de l'espace est rendu plus évident encore de par les notions de réversibilité et d'irréversibilité si indispensables à sa définition, de même, d'ailleurs, qu'à celle du temps. L'on s'accorde généralement, en effet, à reconnaître qu'une réalité spatiale est décelée par la réversibilité d'un ordre, alors que l'ordre irréversible serait la marque du processus temporel. Quelle est, ici encore, la condition première de la conscience d'une réversibilité, comme aussi de la conscience d'une irréversibilité ? Sans l'œuvre de la mémoire, pourrait-on savoir si l'on parcourt au retour le même trajet qu'à l'aller, plus simplement encore, en présence d'une nouvelle perception, pourrait-on reconnaître celle-ci comme identique, semblable ou différente d'une autre, passée ? Aussi bien dans la conscience d'un retour au *même* que dans celle d'un retour à quelque chose d'*autre*, une réalité, repoussée de l'actualité sensible dans le domaine psychique abstrait, a dû se conserver, a dû posséder le pouvoir de demeurer la même, de

lenter de traverser le barrage des hétérogénéités, vécues sans cesse, d'opposer une résistance au flux analytique et de s'épanouir dans une réalité structurale, invisible, hypothétique, sans doute, et toujours conceptuelle, mais attirant nos démarches logiques, fascinant, pour ainsi dire, nos conduites rationnelles, nos possibilités idéales. Et c'est la réussite de cette tendance à l'identité dans le théorique de l'expérience du donné sensible, tendance vivace, susceptible de toutes les fluctuations (la fausse reconnaissance, l'analogie trompeuse, le semblable, etc.), qui va nous dire si l'ordre est réversible ou irréversible. Et remarquons immédiatement que plus nous descendons dans le particulier sensible, plus la sensation est analytique, et plus l'hétérogène facilite, en nous, l'attente théorique, *conceptuellement consciencielle* de l'identique. Rigoureusement, le flux sensible n'est jamais semblable à lui-même. Mais ce non-pareil est constamment senti comme tel de par un courant mnémonique d'identité constamment superposé à celui-là.

C'est là l'origine de l'étalon de mesure, de la grandeur typique, abstraite, qui ne change pas. Elle est immuable et statique, en tant qu'elle est retirée de l'expérience, c'est-à-dire que l'expérience humaine sensible la refoule hors de son champ d'action.

En sorte que l'hétérogène ou l'irréversible se développe toujours, semblerait-il, dans le présent actualisé, *vécu*, alors que l'identique ou le réversible est non seulement du passé mais toujours du potentiel conceptuel, vécu également, mais sur un plan parallèle normatif.



Si, cependant, nous ne percevons pas l'espace (nous percevons par ou dans l'espace, mais non pas l'espace même), si nous ne nous trouvons jamais qu'en présence de changements sensibles et d'identités dont la force hypothétique et intellectuelle puise son existentialité dans son caractère mnémonique et dans sa virtualisation la rendant seule objet de connaissance, percevons-nous, en revanche, véritablement le temps ? N'avons-nous pas l'impression qu'un ordre irréversible est rendu tel par une puissance de changement, par une impossibilité du retour au même qui a en quelque sorte précédé notre expérience, et n'en constatons-nous pas uniquement l'effet dans la réalité sur laquelle « a passé le temps », laquelle n'a pas résisté au temps, que le temps « use » comme par en dessous, dirait-on ? Nous croyons apercevoir des changements ; mais est-ce bien le changement même que nous appréhendons, ou n'est-ce jamais que la chose changée ? Aussi minutieux que soit notre examen d'un événement sensible ou même intérieur, voyons-nous le changement, le sentons-nous au moins ? Nous passons toujours d'une chose à une autre qui lui est différente ; ce passage peut être extrêmement lent, nous ne le verrons jamais : ce que nous voyons, ce que nous sentons, ce dont il nous semble que nous

soyons le siège, c'est toujours un état remplacé par un autre, hétérogène, sans doute, mais dont l'hétérogénéité nous apparaît, comme rétrospectivement, sans l'avoir saisie dans l'acte même de son activité. Si l'hétérogénéisation nous échappe totalement, nous sommes cependant conscients de l'hétérogénéité qui en résulte. Or, l'hétérogénéité est certes faite de choses qui diffèrent entre elles, mais ces choses, en elles-mêmes, chacune pour son compte, sont des identités, et la différenciation, si elle a agi, n'est déjà plus. Non seulement elle ne se conserve pas, mais je ne l'ai pas vue arriver, ni ne la vois présentement. Ainsi, nous sommes possesseurs d'une réalité identifiante consciencielle mnémonique qui est dans un rapport, comme nous l'avons dit, de refoulement, d'équilibre dissymétrique avec une hétérogénéité laquelle ne saurait plus l'atteindre, la perturber, nous semble-t-il, du moment que cette réalité identifiante est exclue de l'expérience de l'actualité non-identique. Une expérience nouvelle va intervenir : j'aborde des régions phénoménales où cette mémoire spatiale n'est pas encore élaborée. Mon attente du *même*, ma tendance à l'identique semblent disparaître ou s'affaiblir quelque peu aux yeux de mes facultés cognitives ; en réalité, elle descend vers l'acte, de sa cime virtuelle mnémonique. Qu'y rencontre-t-elle ? De l'inconnu, disons-nous. Et ce disant, nous nous attendons à quelque chose de nouveau. Mais cet inconnu n'est pas une réalité, pensons-nous, en tant qu'inconnu, mais une réalité que je ne connais pas ; et ce nouveau n'est pas un nouveau, pour ainsi dire, en soi, en tant que tel, irréductible comme nouveau, mais un nouveau par rapport à mon organisation cognitive. Et l'on a, pragmatiquement, raison, car, en abordant cet inconnu, quelque chose va être détruit, mais quelque autre chose va le remplacer, si bien que je me retrouverai devant des hétérogénéités sur lesquelles planeront des identités à la fois fondamentales et idéales. Dans un cycle irréversible, dans un changement continu, je ne connais pas d'identité, mais je suis le siège de choses changées qui, comme telles, sont, en quelque sorte, à la fois des identités plus ou moins actuelles, aussi vagues ou brèves soient-elles, et des symboles d'un échec de l'organisation spatiale mnémonique : je ne puis plus, dès lors, être porteur d'un passé pour ainsi dire *à priori* et d'une expérience hétérogène *à posteriori*, l'un normatif et cognitif et l'autre actuelle et inconnaissable, mais d'un passé ou d'un espace en quelque sorte sans cesse attiré vers l'acte et d'une puissance temporelle ou d'une irréversibilité se virtualisant que nous appelons avenir. Or, comme, en tant qu'êtres vivants, nous sommes dans une continuelle analyse, dans une intensité hétérogénéisante qui domine davantage au fur et à mesure que la vie évolue, l'irréversibilité, du fait même qu'elle est vécue, nous est inconnaissable et, dès lors, pour l'esprit humain, la réalité de l'avenir demeure insaisissable cognitivement. Nous ne pouvons pas nous élaborer un temps idéal, et cognitif par là même, sur un espace vécu ou une identité actuelle, agissante et inconnaiss-

sable par là même. Mais, ce que nous savons du temps, c'est précisément la possibilité de cet avenir dont nous sommes l'agent. Sans avenir, pas de temporalité. Seulement, sitôt cet avenir manifesté par quelque destruction, par quelque changement, plutôt par certaines choses changées, il est déjà du passé. L'instant présent nous échappe totalement.

Si donc l'identité spatiale est pour nous toujours mnémonique et idéale, et toujours du passé, le temps n'est jamais que de l'avenir pur ; et l'hétérogénéité, si elle est vécue, si nous en sommes le siège, son principe, bien qu'actualisé, n'est jamais du présent. (Il ne l'est jamais, constitutivement, d'un côté, parce qu'il ne passe jamais rigoureusement à l'acte, étant d'existentialité antagoniste, parce qu'il ne peut se suffire à lui-même et, d'un autre côté, parce que son essence même formelle ne contient pas les caractères du présent. Même si, par impossible, il pouvait être présent, c'est-à-dire acte absolu, il ne serait tout de même pas du présent) (1). Le futur vient, disons-nous ; mais sitôt venu, nous constatons qu'il n'est déjà plus comme tel : c'est du passé ou un nouveau « il vient ». Son essence est purement dans « il arrive » et « il n'est déjà plus comme tel ». De la pensée la plus commune à la plus haute, de la conscience la plus grossière à la plus subtile, l'impossibilité de saisir le présent est une règle générale.

Si nous n'apercevons jamais le changement même, mais toujours la chose changée, c'est que, sans doute, il n'y a point de changement. Ce qu'il y a, c'est de l'apparition et de la disparition ; et l'identité ou la différence entre un état et un autre n'est que la marque de la permanence de cette apparition ou de la force de cette disparition.

★★

Il y a une expérience psychologique sur laquelle on a peu insisté, c'est celle de la disparition.

Certes, toute l'intelligence humaine s'est occupée, dans de multiples activités, de l'apparition, et, par là, on peut dire que la disparition n'a pas joué un rôle des plus insignifiants. Seulement, on l'a toujours envisagée en quelque sorte négativement. L'on a cherché la cause d'une chose qui s'anéantit, l'on a essayé de la trouver en une autre chose, à travers le changement ; et l'on a tenté également, de bien des façons, de comprendre les raisons de la disparition, mais toujours de la disparition de certaines choses, qui, comme telles, étaient des identités, sans qu'on se fût douté qu'ainsi l'attention intellectuelle était toujours portée sur le contenu d'une apparition et que, chercher les raisons de sa disparition, c'était somme toute, voiler cette dernière et l'exclure du domaine de la

(1) Comme nous le verrons dans notre deuxième volume, la donnée affective seule possède les caractères du présent, donnée affective qui n'est jamais ni de l'espace ni du temps, ni quoi que ce soit de quantitativo-logique, qui se suffit à elle-même comme pure affectivité.

cognition. Le phénomène de la disparition, pour lui-même, ne pouvait pas, d'ailleurs, attirer les facultés de la connaissance.

Bien que nous soyons le siège de continuelles apparitions et disparitions, bien que la succession et le temps ne nous soient révélés que par la destruction, puisque l'apparition entraîne l'existence de la disparition, alors que la disparition — et ceci est très important —, pour le plan concret, sensible et analytique de notre conscience, n'entraîne pas nécessairement celle de l'apparition (une chose qui apparaît, dans mon champ conscientiel, exige, puisqu'il y a impression d'apparition, qu'il y ait eu disparition de quelque autre chose, ou même disparition en tant que réceptivité vide, état de liberté du rien, absence de chose, alors que la possession de cette absence n'implique pas l'impression d'une apparition nécessaire, sinon celle d'une réapparition, c'est-à-dire de l'apparition de la même chose, qui n'est donc pas une apparition proprement dite et qui prouve justement que le *même*, continuant, mnémoniquement, en dehors de l'expérience du *vécu*, est le seul élément prévu et prévisible, que la destruction n'est pas admise, car une apparition exigerait la reconnaissance d'une destruction antagoniste aussi existentielle que cette apparition ; en sorte que dans la disparition l'on ne prévoit pas, conséquemment, une apparition, cependant que dans l'apparition on est forcé d'admettre la disparition), bien donc que nous soyons le siège, disons-nous, de continuelles apparitions et disparitions, nous nous accordons pour en rendre responsable soit notre individualité, des organes des sens aux perceptions les plus complexes et les plus symboliques, le sujet devant le monde, la phénoménalité du particulier — et c'est là le cas le plus fréquent —, soit l'univers extérieur qui ne se laisse pas soumettre à nos exigences idéalistes créatrices de permanence et de continu. Dans la première hypothèse, l'apparition est la prise de contact fragmentaire, plus ou moins adéquate, avec une réalité objective qui ne possède pas de disparition en elle-même, ni par conséquent d'apparition. Nos organes des sens, nos instruments d'appréhension sont discontinus, limités, partiels ; nous ne pouvons donc que prendre des vues successives, que saisir des aspects parties d'un tout, et l'espace, ainsi, non seulement est une identité continue, mais se suffit à lui-même, alors que le temps est simplement l'incapacité de notre être particulier, l'infirmité de nos moyens dans la tentative d'embrasser simultanément et totalement l'existentialité générale.

Mais, une fois cette explication élaborée, nous n'accordons plus aucune espèce d'importance à la question de la possibilité de l'existence de ces parties qui veulent connaître le tout ; le problème de l'existence de ces éléments cognitifs, en tant que fragmentant la réalité et lui imposant donc, de par leur constitution, des disparitions, ne nous préoccupe plus. Or, que les disparitions qui en résultent soient dues à des déficiences du sujet, cela n'explique pas l'existence de cette déficience créatrice du rien. Autrement dit, comment, dans l'*existant*, peut-il y avoir des non-existences, comment,

s'il y a réalité en dehors de nous, pouvons-nous l'ignorer, dans sa totalité existentielle ? Nos appareils enregistreurs ou nos forces investigatrices sont tendus, disions-nous, vers l'appréhension d'une existence dénuée de la plus petite coupure, qui ne cesse jamais, par elle-même, d'exister ; nous n'en saisissons, nous n'en vivons, cependant, que par intermittences la continuité. Mais ces intermittences, qu'elles soient aussi phénoménales, épiphénoménales, apparentes et trompeuses qu'on le voudra, n'en sont pas moins sous la dépendance du possible de la disparition. Il y a des disparitions conscientielles, dans toute l'étendue de l'univers, pour nous ; cela est indéniable ; si donc, dans l'existence profonde, véritable des choses, il n'y a jamais de disparition ou de principe de destruction, d'où celui-ci peut-il provenir ? Il y aurait donc une réalité objective dont l'existence serait une identité, sans intermittences intrinsèques, et une cause ou un pouvoir de discontinuité, créateur des disparitions, dans notre constitution individuelle. Mais comment une constitution de disparition peut-elle exister dans un univers où tout existe sans principe de disparition, sans aucune possibilité fondamentale d'un évanouissement de cette existence (car aussi phénoménale que soit cette disparition, faut-il encore qu'elle trouve sa source dans quelque possible, dans quelque principe qui lui permette d'exister comme non-existant) ? Et, globalement envisagées cette constitution particulière et la réalité totale qui l'intègre, nous sommes donc forcés de conclure que l'univers possède deux aspects inverses : une existentialité de ce qui nous semble existant et une existentialité de ce que nous appelons non-existant, ne serait-ce que pour nous-mêmes ; autrement dit, que la chose, d'une façon tout à fait générale, existe et n'existe pas, en même temps, puisqu'elle existe, d'une part, par rapport à elle ou par rapport à nous, dans certaines conditions, et n'existe pas, d'autre part, par rapport à elle ou par rapport à nous, dans certaines autres conditions.

Il y a donc, dans l'univers, des ensembles tels, des organisations existentielles telles que de l'*existant apparaît* et de l'*existant disparaît*. Que ce dernier phénomène soit dû à un état de choses en quelque sorte passif, qu'il n'y ait pas, à vrai dire, création de disparition comme il n'y a pas création d'apparition, il est, néanmoins, de toute impossibilité de ne pas reconnaître que cet état de choses est un élément de négation, un ordre inhibant le contact général avec l'existant total et continu et que, comme tel, il est source de disparition ; disparition possédant, comme telle, le caractère de l'existentialité dans toute l'acception du mot. Si donc, dans l'existant n'est pas contenu le principe ou le possible du *disparaissant*, c'est que celui-ci doit avoir son origine propre. Car si l'existant seul en possédait une, que la disparition ne dérivât que d'une réalité objective dont l'existence ne pourrait pas ne pas exister, il faudrait, dès lors, en fin de compte, conclure que du rien est issu de quelque chose, que, même si ce rien n'existe que dans notre conscience, c'est

que cette conscience est le lieu propice à l'existence de ce rien et que cette organisation donneuse du rien relève d'une organisation totale qui, cependant, *est* quelque chose, qui, cependant, ne contient jamais essentiellement du rien. Aussi accidentelle que la disparition puisse être, faut-il encore que cet *accidentel* puisse, en tant que rien, être conçu comme le produit d'un *essentiel*, en tant que quelque chose.

La notion d'inhibition, dont la biologie contemporaine fait un si grand usage et que la physiologie, particulièrement celle dominée par l'école de Pavlov, étudie avec tant d'ingéniosité, apporte au problème de la disparition un sens nouveau. Nous avons déjà fait quelques allusions aux *organes analyseurs* et aux *réflexes conditionnels inhibiteurs*, si connus aujourd'hui. Il n'est pas dans notre dessein d'en faire ici un plus ample exposé. Ce qui nous importe, c'est de dégager la signification philosophique de ces mécanismes susceptibles d'aunuler, de fermer l'issue aux sollicitations du milieu.

Depuis longtemps déjà on s'était aperçu que ce qui caractérisait l'individu vivant, c'était la possibilité du choix de ses réactions aux stimuli extérieurs. Ce qui apparaissait et ce qui disparaissait pour lui étaient considérés comme commandés par une finalité dont il était seul possesseur en tant qu'être vivant. De la sorte, la disparition était une activité utilitaire destinée à dégager, de mieux en mieux, son intégrité, un moyen pour sa fin conservatrice. Seulement, l'univers était ici scindé en deux domaines : celui du milieu physico-chimique, pur mécanisme, et celui de l'être vivant, receleur de cet élan vital, aussi énigmatique que tout-puissant. Ce dernier pouvait donc nier tout ce qui s'opposait à son évolution et affirmer, au contraire, ce qui s'y soumettait. Il conférait ainsi l'existence à certains éléments et la non-existence à d'autres, il appelait à l'apparition certaines sensations, perceptions, objets, il éliminait, condamnait à la disparition certains autres, nocifs ou inutiles. Mais ce finalisme biologique s'intègre, en dernier ressort, dans une sorte d'idéalisme du vital, duquel on monte facilement à l'idéalisme pur, à la métaphysique de la seconde hypothèse explicative dont nous parlions plus haut et au moyen de laquelle nous considérons la disparition comme le phénomène naturel de ce qui n'est pas conforme aux réalités profondes de la subjectivité rationnelle identifiante, à son existence vraie. Ici encore, cependant, dans le cas où l'on n'accepterait qu'un monisme idéaliste, la question de savoir comment a pu apparaître et a pu disparaître quoi que ce fût demeure inexplicable. S'il y a existence continue et unique, comment des éléments destinés à la disparition ont-ils pu naître et où la force de destruction a-t-elle pris sa source, puisque le disparaissant ne saurait être contenu dans ce qui ne disparaît jamais,

par essence. Du rien et une puissance créatrice de rien se manifestent au cours du devenir révélateur d'identité et de continu existentiels, sans que l'on puisse comprendre comment ce rien et cette puissance créatrice de rien peuvent être dénués de réalité, sans que l'on voie ce qui en autorise la manifestation, à moins de leur accorder un principe propre à côté du principe de ce quelque chose dont ils ne peuvent jaillir comme rien et puissance de rien. Et dans le cas où l'on consentirait à un dualisme, la disparition n'est pas plus facile à comprendre, ni dans un terme ni dans l'autre ; ceux-ci ou bien s'ignorent, mais coexistent, ou bien sont dans un rapport d'antagonisme, ce qui fait qu'ils pourraient se refouler respectivement et périodiquement, mais non pas disparaître, l'un ou l'autre, à moins qu'ils ne contiennent le principe de cette disparition par opposition à un principe d'apparition, dans la nature même de leur existentialité.

L'inhibition de la biologie mécaniste est plus intéressante parce que là on assiste à la formation d'organisations inhibitrices qui ne sont dirigées par aucune cause finale et qui se donnent, dès lors, comme des pouvoirs créateurs de disparition, au sein de la même nature. Ce n'est plus la constitution défectueuse de l'être vivant qui l'empêche, malgré l'appel du monde extérieur, rationnel et identique, d'avoir une conscience intégrale de ce qui existe en la totalité de ce dernier, mais c'est la totalité particulière de cet être vivant, qui se constitue mécaniquement, par aveugle association, ce qui met l'accent sur l'unité de nature entre la matière vivante et celle inorganique, ce sont ses dispositifs tels que tout un fouillis d'excitations demeureront sans réponse, que toute une horde de possibles disparaîtront, que tout un lot innombrable d'existences seront supprimées, alors que d'autres se verront accorder le droit à l'apparition, qui en sont les causes. L'activité primordiale est ici, on le voit aisément, celle de la disparition. Pour choisir, il faut pouvoir faire disparaître, réagir négativement à nombre d'excitations. Ce qui est laissé à l'apparition est ce qui existe, ou l'image ou le symbole de ce qui demeure en dehors de toute activité quelconque du sujet. L'apparition est accompagnée, certes, d'activité, mais c'est l'activité inhibitrice d'autres apparitions possibles, c'est le pouvoir d'opérer des disparitions qui semble constituer la réalité particulière de l'être vivant plongé dans une réalité générale où existe une grande quantité de choses qui n'existent pas toutes en lui et qui le sollicitent, cependant, de toutes parts. (Certaines longueurs d'ondes seules peuvent provoquer la sensation visuelle et les couleurs. Quel nombre prodigieux de radiations inhibées par l'œil ! Et si la paupière se ferme, toute lumière disparaît, etc..., etc...)

Tout organe, toute fonction, toute activité, du simple réflexe au réflexe conditionnel, de celui-ci à l'acte dit intelligent, dans l'univers positif de la biologie mécaniste, constituent un ensemble de moyens possédant le pouvoir de la disparition sur les éléments glo-

baux de la réalité physique, lesquels ne continuent pas moins d'exister alors qu'ils cessent d'apparaître dans le champ de l'être vivant. Celui-ci ne saurait créer un univers, même apparent, *ex nihilo*. De plus, il n'est pas la source neuve, *suis generis*, radicalement différente d'une réalité qui serait celle de la matière vivante par opposition à un monde physico-chimique d'une toute autre nature. En sorte que ce qui apparaît en lui, aussi subjectif et métaphorique que cela puisse être, n'est que ce qui existe indépendamment de lui et ne saurait relever que de ce qui existe. Mais, dès lors, au sein de cet existant, la disparition opérée par le sujet vivant, qui n'est rien d'autre que cet existant, une partie de cet existant, devient incompréhensible. Ce qui est propre à l'activité vitale, disions-nous, c'est précisément ce pouvoir négateur, cette possibilité de rendre une chose existante non-existante pour elle. Si donc la réalité existante ne possède pas le pouvoir de ne pas exister et si le sujet vivant ne contient pas quelque chose d'autre que l'objet positif, toujours existant, d'où dériveraient, demanderons-nous ici encore, le fait de la disparition, l'activité qui la crée ?

L'on nous expliquera que l'existant, au fond, c'est le conscient, que la conscience est une forme d'activité comme une autre, si elle n'est pas même plus épiphénoménale que les autres, et que la réalité n'est pas forcément douée de conscience, qu'il est probable même qu'elle ne l'est pas du tout. Ce n'est là que, d'un côté, déplacer le problème sans le résoudre, et, d'un autre, le spécialiser fallacieusement. La majorité des actes inhibiteurs ne sont pas conscients d'eux-mêmes en tant qu'inhibition, et la plus grande partie des aspects de l'univers d'un être vivant ne sont pas davantage doublés de conscience. Je constate, cependant, que cet être vivant a la possibilité d'appeler à l'existence certains éléments objectifs et la possibilité de les faire disparaître ou de les inhiber : pour lui, ils existeront ou ils n'existeront pas. Ainsi, la même substance physico-mathématique, le même ensemble phénoménal qui constitue aussi bien l'univers extérieur que le sujet particulier vivant, aura la possibilité, en ce dernier, d'exister ou de ne pas exister, alors qu'en lui-même, de lui-même, il est, il existe, du moins le postule-t-on comme tel. L'on nous répliquera encore qu'il existe de par le langage humain conscientiel ; qu'en réalité, il n'existe pas plus qu'il existe, que c'est là une terminologie sensorielle, issue de notre subjectivité sensible qui altère la signification de cette réalité positive. C'est dire, somme toute, que cette réalité *est*, indépendamment des catégories de la conscience d'être ou de ne pas être. Mais c'est soutenir aussi, à vrai dire, que, comme telle, elle est et s'ignore être. Et, dès lors, n'est-ce pas une chose existant et n'existant pas par rapport à elle, autrement dit existant comme objet et n'existant pas, en tant que sujet, autrement dit encore, une chose dont l'objectivité a le caractère de l'existence et la subjectivité celui de la disparition ? Seulement, si elle n'est qu'objet existant en tant qu'objet, comment peut-elle être sujet disparaissant en tant que

sujet ? Le principe de l'*étant* ne peut fournir la source du *disparaissant*, même par rapport à lui-même. De même, le principe de la disparition subjective ne peut donner naissance à l'existence en tant qu'*existant* pur et simple. Cette chose, ainsi conçue, relève de deux existentialités contraires, l'une créatrice de l'existence en tant qu'*étant*, l'autre de la non-existence en tant qu'*étant* par rapport à l'*étant*. On peut donc encore dire qu'elle est constituée par deux activités contradictoires, celle de l'apparaissant, qui fait qu'elle est objet, et celle du disparaissant, qui fait qu'elle est sujet. Sans quoi, si ce caractère de disparition par rapport à elle-même de cette chose mixte était la seule existentialité, avait seul son principe propre, son dynamisme, son moteur spécifiques, cette chose serait une non-existence pure, mais alors tout ce qui existe, aussi apparent que ce soit, dériverait du rien ; et si, au contraire, il n'avait pas de principe propre, cette chose serait une existence rigoureuse, sans disparition sous aucune forme possible, subjective, particulière, particulière, introspective, analytique, mais alors, comme nous le disions plus haut, du rien émanerait de ce qui est et de ce qui ne peut contenir, comme tel, ce rien, à quelque titre qu'on l'imagine.

Ou bien, maintenant, toute réalité existante est apparaissante, comme telle, par rapport à elle-même. Elle existe objectivement, elle existe subjectivement. Mais, dès lors, d'où proviendrait, ici encore, la possibilité de l'inhibition, de la négation de l'existence, la disparition, qu'elle soit objective ou subjective, passive ou active, imposée à l'être vivant par un ordre extérieur ou imposée par celui-là à celui-ci ?

Aussi, le disparaissant ne peut-il guère trouver sa source, à moins d'en appeler à un postulat aussi aveugle que pragmatique, dans ce qui disparaît, mais dans la *disparition*. Un phénomène de disparition se superpose et refoule un phénomène d'apparition. Il est un inconnu en quelque sorte pour lui-même, comme tel ; l'inconnu n'est pas du connu que l'on ne connaît pas ou plus, mais du connaissable inhibé par de l'inconnaissable principiel, celui-ci possédant une valeur existentielle, une réalité propre en tant que tel. Un inconnaissable n'est pas ce qui peut être connu et ne l'est pas, ou même ce qui est et se refuse à toute connaissance ; l'inconnaissable est comme la réalité rigoureusement inverse du connaissable ; il est l'inconnu en tant qu'inconnaissable, le dynamisme ou le principe ou le terme antagoniste du connu en tant que connaissable par essence.

Une chose disparue, donc, n'est pas une chose qui a disparu, mais une chose, en tant qu'apparition, une chose, en tant qu'*étant*, remplacée par une disparition, en tant que chose, par un *non-étant*, en tant qu'*étant* ; cependant, notre tendance à l'identité conservant mnémoniquement la chose en tant qu'apparaissant, laquelle est, seule, d'ailleurs, susceptible de connaissance, comme nous l'avons dit plus haut et comme l'expliquera mieux encore notre théorie

de la connaissance, nous ne connaissons que cette chose, nous ne sommes conscients que de ce qui a disparu et nous n'avons aucun pouvoir d'appréhension conceptuelle possible de la disparition en tant que chose — que chose négative certes ou, plutôt, que négation de chose, — qui a inhibé la chose disparue ; cette dernière est, pour nous, la seule réalité et nous n'en accordons aucune à sa négation en tant que négation ; le caractère apparaissant d'une chose lui confère l'existentialité alors que son caractère disparaissant la lui retire, bien que les deux caractères soient aussi existentiels l'un que l'autre et qu'ils ne constituent pas, à vrai dire, les caractères d'une seule et même chose, qui pourraient donc, dès lors, apparaître et disparaître, en une substance demeurant derrière ses modes, puisque cette chose n'existe pas, sinon postulée, dans l'esprit humain, pour des fins rationnelles identifiantes, puisqu'on ne peut jamais trouver en elle que ce qui caractérise précisément l'un des termes de l'antagonisme qu'on a cru avoir fui.

C'est ce qui, sans doute, disons-le en passant, explique, à certains égards, l'existence de toute une série de mots, de noms négatifs auxquels on enlève tout contenu, et, en partie, l'ironie méprisante déclenchée contre la scolastique, dont la spéculation sur les universaux, notamment, avait engendré de si troublantes conséquences. Ainsi, au ix^e siècle, la pensée philosophique, sous l'influence des expériences platoniciennes et augustinienes, se trouve devant un réalisme tel que Frédégise de Tours en arrive à considérer que « tout nom doit désigner, écrit M. E. Gilson, quelque chose, [que] même le mot « rien » doit avoir un sens et par conséquent désigner une réalité ». Et « pour la même raison, et parce que l'Écriture affirme que la terre fut couverte d'épaisses ténèbres, il soutient que les ténèbres sont une réalité » (1). Dominées par la théologie, ces découvertes furent, certes, vite intégrées dans quelque théogonie chrétienne, laquelle, quel qu'ait été son aspect collectif ou individuel, sauvegardait toujours le monisme et n'empêchait pas l'aspiration à l'identité. Car, dénué, pour ainsi dire, de ce pôle attractif, libéré des commandements de l'Eglise, le contenu de ces spéculations scolastiques pouvait devenir désastreux pour la pensée rationnelle, en tant qu'édificatrice de permanence et d'homogénéité fondamentales.

Pour nous, comme pour Leibnitz, il y a de l'or dans la scolastique. Frédégise de Tours, croyons-nous, en acceptant la réalité du « rien » et des « ténèbres », a été le siège d'une profonde intuition. C'est là l'existentialité principielle de la disparition, et donc de la temporalité et de l'intensité destructrice, de la logique négative de non-identité, dont notre expérience est l'actualité incessante et que, par là même, nous ne pouvons pas connaître (pour les raisons que notre philosophie croit pouvoir dégager), qui s'est insinuée dans ses spéculations métaphysico-théologiques.

(1) E. GILSON, *La philosophie au Moyen-Age*, p. 28 (Payot, Paris, 1930).



Le temps est, en effet, pourrait-on dire, le dynamisme du rien. La disparition est l'essence même du temps, en tant qu'avenir pur. L'avenir est un principe de disparition. L'avenir n'est pas la chose qui viendra après la chose détruite. Cette chose nouvelle est déjà une identité, une apparition. Si elle semble nouvelle, c'est qu'elle est encore colorée, pour ainsi dire, par le *nouveau* ; c'est qu'elle garde, de par son hétérogénéité par rapport à celle détruite, comme la velléité du changement en tant que destruction planant encore au-dessus d'elle, comme une sorte d'épée de Damoclès. Que, pour une raison ou pour une autre, l'on montre qu'il n'y a aucun rapport réel d'exclusion entre cette chose neuve, comme neuve, et celle détruite, en tant que détruite, que l'on acquiert la conviction que cette nouvelle chose n'est pas une chose changée, donc porteuse d'un principe de changement et d'une certaine mort, et elle cessera d'apparaître comme une chose nouvelle ; elle n'a été telle, penserons-nous, qu'illusoirement, et nous dirons que rien n'est nouveau sous le soleil, que l'appréhension du nouveau, angoissante ou bienheureuse, n'est qu'une erreur accidentelle ou une amère désillusion.

L'avenir, et par là ce par quoi seul le temps existe, réside dans la disparition d'une chose et dans l'inconnu, le neuf, l'imprévu qui l'accompagne intrinsèquement, où l'on voit la tendance à la création ou à l'apparition d'une nouvelle chose ou identité inhibée recouverte par ce que ce mot « nouvelle » contient, pur de toute chose, où l'on voit tout le champ existentiel occupé par un *rien* dynamique, par un *inconnu* pour lui-même, par un *neuf* en tant que principiellement neuf, sans rien, pour ainsi dire, qui soit quelque chose de neuf en lui, par un imprévisible qui signifie qu'il n'y a rien à prévoir dans la force de cette imprévisibilité, dans sa réalité formelle, faite de disparition active, de négation pure, d'une sorte de crime pour lui-même, plutôt de suicide en tant qu'acte pur du suicide.



Nous comprenons, maintenant, pourquoi la disparition semble inhérente aux caractères, à l'organisation du sujet et pourquoi, également, le temps est la *forme du sens interne*, pour utiliser la célèbre expression de Kant, bien qu'elle n'ait pas, pour nous, le sens que ce dernier lui donne.

Tout ce qui se détruit et disparaît, nous semble, au premier abord, dans le jugement le plus immédiat, dû à notre caractère subjectif ; une chose du monde sensible change, certains de ses aspects disparaissent, mais ils disparaissent pour nous, croyons-nous, en tant que nous donnons à ce monde ces aspects trompeurs ; la chose, en elle-même, se retrouve, en dehors de nous, identique, cependant

que les réalités subjectives dont nous la parons se détruisent, disparaissent sans cesse. C'est donc nous-mêmes, en quelque sorte, qui nous anéantissons sur cette permanence qui n'est pas nous ou du moins sur cette partie de nous qui ne cesse de se suicider. Et le temps nous est révélé précisément par ce processus d'auto-destruction.

Mais nous ne prenons pas garde, dans cette façon de nous représenter le flux temporel et l'identité spatiale, que la disparition, signe indispensable du temps, n'est pas subjective parce qu'elle se trouve dans le sujet, mais plutôt parce que le sujet se trouve en elle, parce qu'elle crée, en quelque sorte, la subjectivité. Nous avons vu, en effet, que l'analyse était destructrice et qu'elle avait un sens intérieur, centripète. Tout mouvement de destruction est dirigé du dehors vers le dedans, de l'extérieur de la synthèse en elle-même, même si c'est un élément qui lui est intérieur qui opère cette désagrégation apparemment du dedans vers la périphérie, car, dans ce dernier cas, cet élément, comme hétérogénéité destructrice, pénètre, lui-même, en quelque sorte du dehors la synthèse, comme identité.

En étant donc le siège d'un semblable processus de disparition active, nous sommes, par là même, un sujet, nous nous subjectivisons.

D'ailleurs, le sujet n'est-il pas précisément une rupture avec le milieu objectif, n'est-il pas une particularisation, une négation donc de l'ordre général de l'objet, une hétérogénéisation et une irréversibilité ? Pourrait-il être quoi que ce fût hormis ces mécanismes génétiques ?

La disparition est le facteur créateur du sujet, lequel est, en même temps, objet, en tant qu'apparition, qu'identité, mais objet nié, identité refoulée sans cesse comme telle.

Aussi, le caractère spécifique du sujet, ce qui fait qu'une chose est sujet, est-ce, précisément, cette temporalité, à essence analytique, du disparaissant, ce processus destructeur de l'espace comme identité, est-ce la série dominante des disparitions opérant sur les apparitions (1) qui veulent se conserver ou du moins se retrouver dans la réversibilité et qui ne le peuvent pas, apparitions qui ne sont pas quelque chose d'essentiellement extérieur à la nature de ce sujet, à sa substance formelle, mais qui le constituent, oppositionnellement bien entendu, et par là existentiellement, au même titre qu'elles constituent l'objet à côté de la disparition, en puissance, inhibée ici, alors que c'est le principe de ces apparitions qui est inhibé là.

On peut donc dire — et ceci est nettement mis en évidence par l'étude épistémologique que nous consacrons aux mécaniques ondu-

(1) Une apparition ne peut être qu'une identité ; aussi brève, aussi éphémère qu'elle soit, c'est en tant qu'elle est velléité d'identité qu'elle est apparition ; son hétérogénéité mouvante, son caractère évanescant ne relèvent pas de l'apparition mais de la disparition,

latoire et quantique, à la physique du *très petit* (1) — que c'est la particularisation qui crée le sujet et non le sujet qui particularise, qui serait comme la source d'un pouvoir de particularisation. De même, évidemment, ce n'est pas le sujet ou quelque entité subjective qui hétérogénéise, qui crée l'intensité et la temporalité, mais le temps analytique qui est subjectif et qui subjectivise de par l'essence formelle même de son dynamisme quantitatif. Un mouvement de particularisation, en effet, est un mouvement d'hétérogénéisation, de changement, d'analyse, donc destructeur, allant de la périphérie vers le centre, du tout à la partie, de cette partie, comme tout, aux parties de celle-ci, et ainsi de suite vers l'infiniment petit : la subjectivité est la forme de ce processus et non pas sa cause ; elle est le sens de la temporalité et non pas sa raison.

C'est, d'ailleurs, comme nous avons eu l'occasion de le signaler plus en arrière, ce qui explique le fait étrange que le seul temps, la seule intensité et la seule irréversibilité que l'activité scientifique ait eu la possibilité de découvrir possèdent à la fois un sens de mort et un aspect dit anthropomorphique parce qu'on signifie par ce dernier mot la subjectivité qu'implique ce processus temporel, cette *histoire* énergétique, sans, cependant, qu'on puisse les réduire, en dernière analyse, à un sujet comme cause, ce qui, sans doute, les annulerait, ce sujet représentant ainsi une identité ou une entité synthétique et réversible contradictoire d'où ils ne sauraient dériver.

Et c'est parce que précisément cette subjectivité de la temporalité est dénuée, par essence, de sujet — celui-ci, comme cause dernière, constituant une identité synthétique, une réalité donc contradictoire de ce qui découlerait de lui, comme analyse, irréversibilité, disparition — que, tout en sentant le temps comme par en dedans, justement parce que cet « en dedans » le constitue formellement, tout en ne le touchant que par l'expérience que nous appelons subjective parce qu'il est précisément créateur de cette expérience, qu'il est cette expérience même, nous ne nous le représentons pas, dans l'intuition immédiate, comme dans l'appréhension générale du plus gros bon sens, de la révélation même théorique la plus naturelle (à moins d'arriver par des détours déductifs à des conceptions différentes qui la violentent), que, disons-nous, nous ne nous le représentons pas comme issu de nous en tant que sujet, ni comme étant lui-même un sujet à notre image, bien que nous lui accordions le caractère de notre destruction, la constitution de notre disparition et que nous le considérions comme passant par nous, en nous, nous intégrant même dans une sorte d'histoire générale et mystérieuse, sans réalité historisée, pour ainsi dire, dans une sorte plutôt d'historicisme transcendant.

C'est parce qu'il y a mort, au sein d'un processus, qu'il y a irr-

(1) Voir notre livre : *La signification philosophique de la microphysique contemporaine* (J. Vrin, Paris, 1935).

versibilité et temps ; c'est parce que nous faisons l'expérience de cette mort, parce que nous participons de cette destruction qu'il y a succession et temporalité subjective ou, mieux dit, subjectivement existentielle. Comme aussi, c'est parce qu'il y a mort et résurrection, chacune relevant d'un principe propre, bien que fonction du même antagonisme constitutif, qu'il y a changement. Le changement montre qu'il y a antagonisme entre l'espace et le temps et, en même temps, que ces deux ordres phénoménaux inverses, l'un s'appuyant sur la contrariété de l'autre, possèdent une autonomie principielle respective, sans que leur pureté soit jamais possible. Dans la représentation conceptuelle la plus simple et la plus commune de l'espace, comment, en effet, celui-ci se manifeste-t-il à nous ? Comme une homogénéité dont les points infiniment nombreux se juxtaposent. Ces points, qui sont les synthèses homogènes les plus petites possibles afin qu'il n'y ait, pour ainsi dire, plus la moindre place pour quelque nouvelle différenciation, sont en nombre infini afin que toute discontinuité — qui veut dire, en dernière analyse, hétérogénéité, ne serait-elle que de position, ne serait-elle qu'entre le vide et l'identité, — soit entièrement comblée ; et on les veut juxtaposés, ils doivent être juxtaposés afin qu'aucune succession ne soit plus possible, la succession entraînant quelque hétérogénéité — sans quoi, comment pourrait-on savoir qu'il y a succession, qu'est-ce qui se succéderait ? — et cette hétérogénéité entraînant l'anéantissement. Remarquons immédiatement que si les *yeux de l'esprit*, comme dit Shakespeare, peuvent apercevoir une étendue homogène conceptuelle, libre de toute temporalité, sitôt que les points interviennent il faut, successivement et donc temporellement, du moins dans notre appréhension, faire le tour de cette homogénéité. Cette promenade, où le temps apparaît au premier pas, aura, certes, comme terme précisément l'abolition de toute possibilité d'intrusion de ce temps, mais il n'en est pas moins évident qu'une temporalité inévitable, aussi solidaire qu'on la croie de nos facultés investigatrices extrinsèques à l'objet de nos investigations, a existé dans l'effectuation mentale de ce concept. Sans doute, ce temps, suspendu sur la réalité des points, a-t-il été enseveli, avec ces points mêmes, au moyen de leur infinité et de leur juxtaposition, dans l'espace continu et uniforme, mais ces points gardent la possibilité de renaître, et, à cet égard, du temps, aussi fantômal qu'on l'imagine, demeure dans une entité qui lui est précisément inverse et où rien ne peut lui constituer une source. Dans notre dynamisme mental multipliant les points à l'infini, ce qui demeure une opération purement idéale, et les juxtaposant comme tels, ce qui est encore purement normatif, puisque non seulement cette infinité est irréalisable mais la simultanéité des points, toujours successivement appréhendés, aussi rapide que soit cette appréhension, est réduite à un champ toujours limité, dans ce dynamisme l'on sent très bien que l'on assiste à un évanouissement des phénomènes temporels qui semblent empêcher la pureté de l'espace, ne serait-ce

que de cette temporalité de l'investigation que précisément son objet aspire, épuise. Même si l'on considère que cette homogénéité spatiale existe comme telle en dehors de l'esprit logique qui tente de l'embrasser et qui ne peut que se dégager, ce faisant, d'une temporalité propre, l'on ne peut pas ne pas reconnaître que, s'imposant comme tâche l'adéquation à cet espace, premièrement, il organise en lui un dynamisme ayant la possibilité constitutive d'opérer une telle démarche temporelle, que, secondement, cette démarche ira à l'encontre d'une des démarches possibles contraires, sous l'empire de la spatialité, et qu'enfin dans l'inhibition seule de cette dernière par celle-là une réalité d'homogénéité spatiale s'affirme de plus en plus. Si bien que celle-ci restera toujours idéale.

Que voyons-nous, maintenant, dans le concept le plus courant de temps ? Le temps se compose d'instants qui se succèdent, disons-nous. Ces instants sont semblables à des points, nous ne pouvons pas nous les représenter autrement ; où l'on voit, à la fois notre faculté cognitive d'extensité, l'impossibilité dans laquelle nous sommes de saisir autre chose que des choses changées, qu'un instant remplacé par un autre, et non pas le remplacement même de cet instant par celui qui vient, et le caractère mnémonique de cette particule qui est identique à celle remplacée.

Seulement, ces points du temps ont ceci de radicalement contraire à ceux de l'espace, c'est qu'ils se détruisent, qu'ils ne constituent des instants que s'ils disparaissent au fur et à mesure qu'ils arrivent. Dans l'espace, il y a donc des identités qui demeurent, se multiplient infiniment et se simultanèisent ; dans le temps, il y a des identités qui se nient, et, aussi infini que soit leur nombre, elles ne constituent une succession temporelle que si elles sont susceptibles de se détruire. S'il y a temps, donc, c'est parce qu'il y a de l'espace détruit sans cesse. Nous assistons là comme à une sorte d'évanouissement continu de la tentative de conservation des apparitions de l'identité. Un pouvoir de disparition est au cœur du temps. L'instant semble même une coupe, un arrêt opérés, dans le continu temporel se détruisant sans cesse, par l'esprit : il est comme une résistance incessante que le temps anéantit incessamment. Idéalement, il n'y a pas d'instant. Et ici, c'est cette force de disparition, ce pouvoir du rien qui semble venir du dehors, d'une réalité extérieure aussi bien à ces instants qu'à l'esprit qui les conçoit, aux objets que le temps anéantit qu'à notre intelligence et au sens que nous puisons en nous-même de notre existence, de l'existence. En creusant à la limite ce processus du temps, nous sommes forcés d'admettre l'existence d'une non-existence, la force d'un néant, le principe d'un futur comme disparition ou d'un rien comme pur avenir.

Aussi, H. Poincaré, croyant que c'est là une « étrange contradiction pour ceux qui croient au temps », écrit-il, dans *La Valeur de la Science* : « l'histoire géologique nous montre que la vie n'est

qu'un court épisode entre deux éternités de mort, et que, dans cet épisode même, la pensée consciente n'a duré et ne durera qu'un moment. La pensée n'est qu'un éclair au milieu d'une longue nuit » (1). Quelques phrases plus haut, le même célèbre auteur avait écrit : « Tout ce qui n'est pas pensée est le pur néant. » C'est que, pour Poincaré, tout ce qui rentre dans sa notion de pensée ressortit de ce qui demeure comme apparition, comme identité, constituant la soif et la tendance suprêmes de l'esprit humain ; c'est qu'il n'a pas aperçu que ce « pur néant » de l'objectivité est l'essence même de la temporalité.

Ainsi, au sein du concept de temps, nous nous trouvons donc au sein d'une destruction objective qui nous dépasse, nous transcende et devant laquelle nous essayons de poser des connaissances qui se conservent, des lois porteuses, dans leur essence idéale, de la conservation et de l'immobilité, des constructions qui veulent se perpétuer, des synthèses, tels des éclairs, pour reprendre l'image de Poincaré, dont la nature n'aspire qu'à son éternité, mais que d'autres éternités, hélas, avec lesquelles elles n'auraient rien de commun, des éternités de destruction et de ténèbres, viennent annihiler ; ici, c'est donc de nous, en tant qu'esprit humain et subjectivité rationnelle, que jaillit cette réalité éphémère d'identité et d'homogénéité, alors que tout l'univers extérieur relève de la mort et de la nuit inhérentes, comme nous l'avons vu, à la nature même du temps. Tout à l'heure, cependant, au sein du concept d'espace, nous nous trouvions au sein d'une réalité extérieure demeurant, d'elle-même, homogène et synthétique, englobant toute apparence hétérogène, et c'est notre individualité, particulière, désagrégeante, négatrice, c'est notre subjectivité, en quelque sorte chétive et mal-faisante, et, par là, créatrice d'une succession et d'une multiplicité temporelle — non seulement dues à notre conscience élémentaire, à notre infirmité cognitive, mais apparentes, inexistantes en elles-mêmes, étant donné que ce particularisme et ces dispositifs de destruction, de par lesquels tant de choses qui existent en dehors de nous et pour elles-mêmes disparaissent ou sont disparues pour nous, ne possédaient pas de principes propres d'où elles pouvaient relever, ce qui crée les difficultés philosophiques que nous avons signalées —, c'est notre subjectivité, disons-nous, qui opposait un obstacle d'actualité à l'appréhension concrète de l'espace, si bien que celui-ci devenait ce qui se trouve de réel derrière toute l'hétérogénéité sensible des objets, derrière les perceptions sensorielles du même objet, derrière la multiplicité différenciatrice des impressions d'une sensation, derrière, enfin, la simple réaction physiologique à un stimulus extérieur.

Mais, que la disparition puise sa source dans l'objet ou dans le sujet, qu'elle soit la loi du monde extérieur ou celle de notre constitution physiologico-psychique subjective et particulière, une chose

(1) H. POINCARÉ, *La Valeur de la Science*, pp. 301-302 (E. Flammarion, Paris)

est certaine, c'est que nous en faisons, à tout bout de champ, l'expérience. Telle que nous vivons l'existentialité des choses, en nous et hors de nous, il y a disparition concrète partout, comme il y a disparition d'instants. Que nous bougions un seul doigt de notre main, et ce geste est suffisant pour perturber toute une organisation formelle expérimentale. Que d'aspects existentiels détruits à tout jamais, par ce simple et insignifiant mouvement ! Et combien nombreux et complexes, tous les mouvements de notre univers, aussi bien issus de notre individualité vivante que de la nature même ! Certes, une image, une configuration quelconque détruite est vite remplacée par d'autres, comme les instants détruits du temps le sont, mais il n'en est pas moins indubitable qu'il y a là disparition et que, rien ne se détruisant, il n'y aurait pas de temps, pour nous.



Ce qui est, maintenant, extrêmement important à examiner d'un peu plus près, c'est ce fait, déjà indiqué, que, bien que la disparition soit expérimentée à chaque instant et qu'elle semble même inhérente au *flux du vécu* — l'identité se conservant dans la mémoire, dans l'intelligence, dans ce qui échappe à l'expérience incessante, dans ce qui est mis à l'abri du domaine des activités effectives —, bien qu'on en ressente l'action partout, en nous et hors de nous, et le plus souvent par nous, nous ne connaissons que des choses changées, et jamais des choses *changeant*, aussi subtile et minutieuse qu'en soit l'observation, nous ne pouvons jamais concevoir la disparition en elle-même, comme nous le faisons de l'apparition ; une chose disparaissant, nous en attendons une autre ; bien que ce soit nous qui bougions un doigt de notre main, nous ne saisissons pas les disparitions que nous opérons par là, mais les nouvelles formes qui apparaissent, en quelque sorte, comme *ex nihilo*, de la destruction des autres, lesquelles peuvent se conserver, comme telles, dans notre mémoire, de manière à ce que nous puissions les comparer avec les nouvelles et nous rendre compte qu'il y a eu disparition et apparition, et par là processus actif d'hétérogénéisation invisible. Nous pouvons vivre le néant de quelque chose, nous pouvons en faire l'expérience continuelle, en être le siège ou l'agent, le subir dans notre perception, dans notre mémoire (l'oubli), dans nos idées même les plus stables (que l'erreur transforme en néant), mais nous ne pouvons pas concevoir ce néant. Dans la notion la plus commune de temps, nous voyons les instants disparaître, mais nous ne savons ni où ils s'en vont ni qui les détruit. Nous ne les voyons même pas disparaître ; nous nous représentons un instant remplacé par un autre. Nous disons même que celui-ci est pareil à celui-là. Comment s'est-il anéanti et qui l'a anéanti, d'où le nouveau a-t-il surgi ? voilà ce qui nous reste rigoureusement

insaisissable et irreprésentable ; ce que notre attention mentale voit toujours, c'est un instant, puis un autre, qui nous annonce que celui-là a disparu ; nous ne sommes même pas capables de dire ce qui peut nous faire croire que cet instant est nouveau, du moment qu'il est identique à l'autre, par quelles révélations obscures, par quelle inexprimable activité on peut avoir cette intuition nette qu'il y a succession, qu'il y a destruction et apparition qui va disparaître à son tour, et ainsi, indéfiniment. Nous voyons le temps négativement, dans l'inhibition qu'il exerce sur notre tendance cognitive à l'identité, sur notre conscience spécialisée dans l'apparition ; nous sentons la force du vent nocturne dans l'action qu'il exerce sur la fenêtre que nous voulons tirer ; de même, nous voyons, nous sentons les choses se détruire, disparaître, que ce soit par notre intermédiaire ou à travers des spectacles naturels, par la résistance qu'oppose ce dynamisme au dynamisme des choses existantes pour nous, susceptibles pour nous de perception, de conception, de connaissance. Il est très significatif que nous ne puissions pas concevoir le néant. C'est pour nous un concept vide, mais non riche de vide. Le rien n'est pas, pour nous, la représentation du rien, mais le refoulement de la représentation de quelque chose. En supprimant une chose, puis une autre, puis toutes celles qui pourraient remplacer la disparition de l'une d'elles, nous nous disons qu'au terme de cette besogne, il ne doit donc plus rien rester, il n'y a plus rien. Mais arrivés là, notre esprit perceptif et intelligible s'arrête ; et c'est cet arrêt, le refoulement de ce dont il est porteur qui lui indique qu'il se trouve devant un ordre existentiel ou quelque réalité négative qu'il ne peut pas saisir, hors duquel il est. Il ne peut même pas accorder l'existentialité à cette partie de l'univers, puisque c'est dans son dynamisme ou son idéal de quelque chose, de l'apparition qu'elle se trouve toute absorbée. Cependant, il a opéré cette réduction au rien, il a assisté à ce processus aboutissant au néant ; il a perdu des formes, des existences à tout jamais ; mais ces expériences ne peuvent, pour lui, s'accumuler dans un concept, cristalliser dans une idée que sous forme négative. C'est-à-dire qu'il élabore un concept de ce qui s'oppose au rien et où le rien triomphe comme de par une force qui est en dehors de ce concept, que ce concept donc ne peut appréhender, dont il est précisément le contraire. Notre cognition, de la plus élémentaire perception jusqu'à la représentation et au concept les plus abstraits, est prisonnière d'une identité, de ce qui demeure, dans un processus, bien que ce processus et ce par quoi il existe soient justement une négation, une série de destructions. En portant l'attention sur quelque chose, en dégagant quelque chose d'un tout, on détruit tout autour, et c'est ce qui fait cette *attentionnalité* ; je n'en ai pas conscience, cependant, et je ne vois que ce qui résulte de cette négation et qui est l'inverse de la disparition.

Nous pouvons nous représenter que dans une chambre il n'y a rien ; mais, à vrai dire, nous nous représentons la chambre qui est

derrière son état de vide. Si nous supprimons cette chambre, puis ce qu'il y a derrière cette chambre, et ainsi de suite, indéfiniment, pourrions-nous vraiment percevoir ou concevoir jamais le rien qui résulterait de toutes ces suppressions ? A aucun prix. Tant qu'une chose vient continuellement prendre la place d'une autre détruite, il semble qu'on accepte la réalité ou le fait du rien. Mais c'est là un rien qui projette dans quelque chose d'autre ; et bien qu'il se présente, de la sorte, comme une réalité, qu'il agisse comme un véritable obstacle positif, nous ne pouvons pas le percevoir comme tel, nous ne pouvons même pas y croire véritablement : il est, pour nous, au contraire, un manque d'obstacle, il n'est pas une chose qui soit la négation de celle qui attire notre attention intelligente : si bien que, malgré la nécessité curieuse dans laquelle nous nous trouvons de toujours découvrir ou postuler quelque chose derrière le rien, comme si le rien refoulait notre désir, notre exigence irrésistible de l'actuel qui lui est inverse et, gagnant du terrain, nous repoussait dans des régions de plus en plus lointaines où la chasse se poursuivrait, à la fois, sans arrêt et sans succès, nous ne voyons pas cet ennemi, tout le champ de notre visualité, du sensoriel au conceptuel, étant, en quelque sorte, bloqué par la seule réalité de ce quelque chose de chassé, qui fait qu'il est impossible d'apercevoir le pourchassant. Tout se passe comme si nous-mêmes, au service du rien, en tant que rien, nous courions après son contraire, en n'ayant aucun moyen de savoir, évidemment, ce que nous sommes, ne pouvant voir au-devant de nous que ce que précisément nous poursuivons et repoussons.

Il semblerait, dès lors, que c'est bien la première hypothèse, celle d'un espace extérieur, comme objectivité vraie, et d'une temporalité fruit malfaisant et destructeur d'une subjectivité trompeuse, qui doit triompher de la seconde hypothèse, de celle d'un temps objectif engloutissant, dans sa mort, toute rationalité humaine, dont la permanence, l'identité, la réalité, en tant que quelque chose d'affirmatif, ne serait que le mirage d'une aspiration anthropomorphique et vaine.



Mais, rapportons-nous à une expérience des plus simples. Afin que quelque chose existe, pour nous, il faut qu'un contact entre deux termes ait lieu, et que ce contact soit une action de l'un sur l'autre, une opposition ; sans quoi, il y aurait passage insensible de l'un à l'autre ; il faut donc qu'il y ait altération.

Toute vie sensorielle, toute activité mentale sont tributaires de ce fait. Sans stimulus extérieur, certes, pas de réaction organique, psychique, intellectuelle. A cet égard, la sensation serait comme la prise de conscience de quelque entité extérieure qui posséderait une existence indépendante d'elle. Pas de contact avec ce stimulus, pas non plus d'apparition symbolique de la réalité dont relève ce sti-

mulus, et donc expérience du rien, attribuable à la seule configuration organique du sujet, parmi la positivité des objets. Mais prenons-y bien garde. Un contact harmonieux avec ce stimulus, soit comme adaptation immédiate rigoureuse qui aplanit l'opposition, soit comme organisation conciliatrice médiate, après une série de heurts, fait disparaître l'opposition existentielle, tout comme le manque de contact. Ne bougeons pas notre jambe allongée sous une couverture : la couverture n'existe plus, pour nous, et notre jambe pas davantage.

Ainsi, la sensation comme apparition positive — car il y a une non-apparition, une attente, un vide, un silence qui constituent une partie aussi existentielle de la sensation, comme négation d'elle-même, que l'apparition proprement dite — non seulement dépend d'une transformation, quelle qu'elle soit, incluse dans l'oppositionalité qui la conditionne, mais cette transformation doit-elle la précéder, en tant que sensation d'apparition. Il faut donc qu'il y ait, et tout d'abord, destruction, disparition pour que puisse naître une apparition sous forme de sensation de quelque chose. Sans un changement de la réalité extérieure ou intérieure, sans donc disparition de certaines formes et donc succession temporelle destructrice, notre expérience ne peut enregistrer qu'un rien semblable à celui qui se révélerait s'il n'y avait effectivement rien, si le temps invisible et vide, seul, remplissait l'univers.

L'apparition donc, et, par là, tout ce que nous appelons existence, semble ainsi une réaction à un changement. Mais un changement dans quoi, puisque tout ce qui possède le caractère de l'existence résulte précisément de ce changement ? Nous ne percevons donc pas plus l'identité que la non-identité. S'il y a tendance ou réalité intérieure d'identité, elle reste inconnue tant qu'il n'y a pas de non-identité qui vienne la violenter comme du dehors, par quelque force ou principe de négation ; s'il y a identité extérieure ou conservation objective du *même*, elle est littéralement inexistante, tant qu'il n'y a pas de destruction temporelle, issue de nous ou d'ailleurs, n'importe, qui fasse qu'elle se révèle comme telle.

Ce dont l'univers est donc le siège, pour nous, indépendamment de la notion extrinsèque de sujet et d'objet, c'est d'un processus de négation, de destruction auquel s'oppose et de par lequel existe un processus d'affirmation, d'apparition, de permanence. Pouvons-nous, dès lors, concevoir que l'un jaillisse de l'autre ou, plutôt, que l'un soit le prolongement de l'autre ? Impossible, puisque nous en vivons la contrariété. Nous postulons donc la permanence d'une réalité à l'image de l'apparition qui tend à se conserver dans notre mémoire, et nous disons qu'il y a un changement dans ce quelque chose qui demeure derrière notre sensation, plus généralement derrière tout notre appareil compliqué représentativo-logique, lequel devient, de la sorte, un appareil d'appréhension. L'existence quitte, ainsi, le domaine pur de la vie sensible et se construit une région conceptuelle, idéale, mnémonique et trans-

cendante, alors que ce par quoi cette transcendance se manifeste et existe, c'est-à-dire l'actualité d'un dynamisme négateur qui ne peut, certes, pas puiser sa source dans l'apparition puisqu'il est justement la destruction de cette dernière ou de ce que cette dernière contient, va rejoindre, soit l'invisibilité d'un temps inconnu et absolu, soit un rien comme rien et non comme réalité inverse de celle visée et conservée dans notre perception mnémonique et toujours normative.

Si bien que, malgré la riche et incessante expérience d'anéantissement dont notre conscience est le théâtre, nous ne pouvons pas en tirer une compréhension du néant. C'est là un concept négatif et limitatif, comme, du reste, celui de temps ; il constitue, toutefois, une sorte de connaissance qui est, selon nous, ce qu'on appelle l'intuition, laquelle révèle toujours exactement la donnée antagoniste de ce qui s'affirme dans la connaissance proprement dite, comme nous aurons l'occasion, à plusieurs reprises, de le montrer dans notre deuxième volume.

C'est donc parce que nous sommes le siège des deux processus dynamiques contradictoires d'espace et de temps et que celui qui s'actualise en nous est celui de la disparition temporelle, de l'inhibition de l'identité, alors que celui générateur de spatialité se potentialise, se détache, en quelque sorte, de nos dynamismes en acte et se présente à nous comme un dehors oppositionnel ou un idéal qui nous domine et qui veut, à son tour, descendre de sa puissance à l'acte, acte occupé par sa négation, que nous voyons l'apparition et ignorons, cognitivement, la disparition, que nous pouvons connaître l'identité et que toute destruction, tout changement, dans sa négation et non pas dans la découverte des choses changées qui le peuplent, nous demeurent illusoires, sinon inexistantes.

★ ★

C'est dire qu'un dynamisme non seulement ne peut jamais se connaître comme tel, mais qu'il ne connaît son antagoniste qu'à l'état statique, qu'en le rendant statique. Connaître, c'est, d'un côté, passer de la puissance à l'acte, c'est-à-dire se dynamiser et, d'un autre, inhiber le dynamisme inverse, c'est-à-dire le virtualiser, c'est-à-dire encore lui faire revêtir l'aspect statique. Le cognitif, de la sorte, ne peut jamais être que statique, et connaître c'est muer en statisme un dynamisme inverse de celui, actualisé, au moyen duquel ce statisme est réalisé et connu.

Si bien que, comme le statique et le dynamique ne peuvent jamais être absolus, de par le mécanisme existentiel et la constitution dualistique à base d'antagonisme de l'espace et du temps, on peut dire que ces derniers ne sont jamais ni rigoureusement statiques ni rigoureusement dynamiques, ce qui entraîne qu'ils ne permettent

jamais ni une connaissance absolue ni une ignorance radicale, de l'un ou de l'autre.

L'espace ne peut donc être, pour l'expérience humaine, que statique, offrant, par là, une possibilité à la connaissance. Mais cette connaissance ne sera jamais susceptible d'atteindre à l'absoluité. Le temps, constituant dans l'expérience de l'être vivant le dynamisme passant à l'acte, demeure inconnaissable. Néanmoins, s'il y a antagonisme en devenir, s'il y a oscillation constante des passages *vers* l'acte des termes contraires, ce qui nous a semblé se révéler partout comme le fondement irréductible de l'existentialité, un dynamisme de l'espace ternira, à certains moments, la connaissance qu'on en pourrait avoir de par son aspect statique, et un temps, statisé relativement, permettra l'élaboration d'une connaissance adéquate. Si, cependant, la matière vivante, le processus évolutif à différenciation aveugle de la vie, la série des anéantisements incessants, l'histoire, comme cycle irréversible à sens de mort, de l'expérience humaine, signifient, comme nous l'avons montré, à maintes reprises, que leur devenir, tout en étant le siège et la résultante d'une continuelle lutte entre les quantités spatiales et les quantités temporelles qui les constituent, est dominé par le facteur d'intensité hétérogénéisante, c'est-à-dire qu'en lui, statistiquement, il y a plus de victoires du temps et de la destruction sur l'espace et la permanence identifiante que de ceux-ci sur ceux-là, il y aura donc une sorte de connaissance provoquée par cette *majorité* et une autre sorte correspondant à ces passages à l'acte *minoritaires*, pour ainsi dire. Nous croyons que cette dernière sorte de connaissance, qui n'en est pas une proprement dite, est ce qu'on désigne par le mot : intuition (comme on le verra dans notre théorie de la connaissance).

Ainsi, le plus souvent, le temps s'actualisera, et nous aurons un statique spatial constituant la connaissance ; plus rarement, plus faiblement donc, l'espace passera vers l'acte — et cela, de par notre aspect *corps* (du complexe *corps-âme*), de par les subordinations de notre être vivant à la matière inorganique ou à la causalité pure — et, dès lors, une temporalité se virtualisera, empruntera même vaguement l'aspect statique ; nous assisterons donc à des hétérogénéités, pour ainsi dire, géométriques, immobiles, à un inconnu *donné*, à une sorte d'avenir impénétrable, à une réalité neuve d'un nouveau intrinsèque et comme au dehors, à une force destructrice sans destruction visible (notamment le concept de mort, de vide, etc.), à une différenciation tel un réseau au-dessus de l'action, à un imprévisible, en quelque sorte, en soi, sous forme de liberté, de libre arbitre, d'indéterminisme absolu (dans l'activité éthique, tout particulièrement, autrement dit, dans l'action, où c'est l'identité qu'on tente d'actualiser en refoulant l'hétérogène et le disparaissant), à un futur pur comme source essentielle de continuelles et insoupçonnables nouveautés. Seulement, ce sont là comme les germes d'une connaissance, impossible pour nous, et

que ce qui nous est permis d'échafauder en connaissance supprime rapidement. Ce sont là des points de départ, des *données*, des concepts à remplir, qui apparaissent de temps à autre, à des moments privilégiés, qui apparaissent comme des illuminations, comme des révélations inattendues et *ex nihilo*, et desquels notre cognition ne peut pas prendre un essor adéquat, constituée et commandée qu'elle est par, précisément, un mécanisme inverse, si bien que nous croyons parfois partir d'une intuition et développer cognitivement son sens alors que ce développement n'est que son inhibition et l'élaboration, sur sa virtualisation, d'une connaissance contraire à celle qu'elle aurait pu déclencher, dans une autre organisation que la nôtre — où la temporalité s'actualise en masse écrasante, l'identité seule pouvant, dès lors, colorer tout le devenir cognitif —, dans l'organisation d'un devenir qui serait inverse de notre devenir vital.

*
* *

Qu'est-ce, en effet, pour nous, que connaître ? Connaître, c'est reconnaître ; reconnaître, c'est trouver du *même*. La mémoire, l'espace, l'identité définissent la connaissance même. Connaître, ce n'est pas se présenter, mais se représenter — alors que l'intuition est donnée comme une présentation, dont il faut chercher la représentation, qu'on ne trouve en général pas ou qui, si on la trouve, à une analyse plus approfondie, se révèle comme détruisant le contenu *indicible, in formulable* de la présentation intuitive.

Lorsque je parcours, pour la première fois, une rue, je ne la connais pas et j'en prends connaissance, dis-je, c'est-à-dire qu'alors que je la parcourrai à nouveau, je la reconnaitrai ; autrement dit, son nouveau n'en sera plus un et je la retrouverai semblable à celle du premier parcours. En fait, cependant, en analysant minutieusement cette même rue, à chaque nouveau parcours, je ne la retrouve jamais semblable à elle-même. J'y retrouve, néanmoins, certains rapports, plutôt une synthèse invisible, habitant ma mémoire, et qui aura coupé le contact avec l'hétérogénéité et l'irréversibilité autant de mon activité que de la constitution naturelle de cette rue (autres température, ciel, teinte, végétation, etc.), au moyen d'une identité mnémonique étendue sous un divers de pures apparences. (Si le dynamique ne peut pas être connu, si le statique seul peut constituer une connaissance, c'est-à-dire l'appréhension d'une réalité ou la foi en une vérité, le dynamique se manifeste comme apparence, illusion, erreur — nous étudierons ce mécanisme dans notre théorie de la connaissance —, ce qui fait que son existentialité est, de cette façon, toujours présente).

Je pourrai, désormais, passer et repasser, en tous sens et autant que je le voudrai, dans cette rue ; le *même*, en ce cas sous forme spatiale, que ma mémoire projette au delà de la différenciation, ne saurait plus être atteint par cette dernière. Le tout, c'est donc de

pouvoir transformer en apparence ce qui s'oppose à l'élaboration, par l'esprit humain, d'une réalité mnémonique d'essence spatiale, d'idéal identifiant, et de refouler celle-ci dans une zone où son statique représente l'absolu et où l'inhibition de son acte, à l'insu de cet esprit, lui confère le monde de la cognition.

Mais qu'est-ce qui fait que cette identité spatiale, pour ainsi dire extra-expérimentale, sous-jacente, invisible et pourtant certaine, idéale et positive à la fois, n'agisse plus, à un moment donné, et que je connaisse des choses nouvelles, que des différenciations m'apparaissent, tout à coup, si je m'applique à examiner davantage cette rue connue ou, peut-être, si je ne fais simplement qu'y passer, magnétisé par des fins actives ? C'est que, précisément, en l'incorporant dans mes mécanismes réflexes ou dans la sphère de l'habitude, l'identité se dévirtualise, quelque peu, et réussit à passer vers l'acte, en quelque sorte accidentellement, c'est-à-dire profitant d'une victoire difficile et éphémère de la causalité pure sur les principes évolutifs, de l'homogénéité, de la matière inorganique sur l'hétérogénéité temporelle de la *vie*. Mes dynamismes agissants sont maintenant de nature identifiante ; les dynamismes différenciateurs se potentialisent, dès lors, et de l'hétérogène, du temps essaient d'envahir le champ cognitif — sous forme de présentation intuitive, certes, de divers donné, sinon d'intervention soudaine d'une rupture énigmatique. Si, cependant, le passage à l'acte de l'identité progressant, l'hétérogénéité se désactualise trop peu, une grave situation est à craindre : l'établissement d'un équilibre symétrique entre l'espace et le temps, si bien que mon passé serait inhibé par l'avenir et mon avenir par le passé, et que je me trouverais devant un présent qui me tiendrait en suspens et qui, de plus, se donnerait comme un pur contenu qualitatif (ainsi qu'on le verra dans notre second volume) que je ne puis supporter. J'arriverais ainsi à l'état, théorique bien entendu, pour l'esprit humain rarement effectif, qui eût dû se réaliser au moment où j'abordais la rue pour la première fois et où l'hétérogène, l'inconnu, l'imprévisible se heurtaient à l'homogène, le prévu, l'identique.

En réalité, au prime abord de cette rue que je ne connaissais pas, j'avais déjà une organisation (philogénétique, ontogénétique, etc.) impliquant une intensité actuelle et une extensité spatiale cognitive potentielle ; et l'oscillation entre mes principes antagonistes n'a été déviée de ses normes statistiques que faiblement. D'un esprit à l'autre, d'ailleurs, les conséquences de ce contact varient. Pour un tempérament ou une organisation vitale momentanée ou congénitale, aux forces évolutives différenciatrices très développées, pour celui qui peut nier et détruire aisément, à droite et à gauche, le trouble sera bref : la qualité du présent s'effacera vite de son complexe espace-temps en devenir, son hétérogénéité en acte augmentera sa mémoire identifiante et sa potentialité spatiale susceptible de cognition ; celui qui est pénétré davantage par l'identité aura une expérience concrète dans laquelle il avancera sous l'impulsion

des mécanismes inconscients identifiants et sera le siège des révélations temporelles, des hétérogénéités jusqu'à ce que, en tant qu'être vivant, en tant que subsistant comme tel, il inhibe, à son tour, l'identité de cette expérience, qu'il la connaisse, de la sorte, jusqu'à ce que, repoussé dans la mémoire, par l'actualité du divers incessant du vital, le complexe espace-temps qui le constitue ait pu fuir le conflit de ses deux termes antagonistes dans un équilibre dissymétrique où l'espace est majoritaire comme cognition et le temps majoritaire comme dynamisme, c'est-à-dire comme actualisation inconnaissable.

Devant une expérience qu'on appelle neuve et qui apparaît comme telle parce qu'alors mon espace mnémonique, mon passé tente de s'infiltrer dans le présent et que, dès lors, il semble que je connaisse le temps par du *nouveau*, issu du futur, il faut donc vivre son hétérogénéité (ce qui est, à certains égards, une adaptation), dont le degré varie, et potentialiser, *mnémoniser*, si l'on ose s'exprimer ainsi, une identité adéquate qui sera l'espace connaissable de cette expérience. Je la *connaitrai*, désormais, et son *nouveau* s'évanouira. Et ma connaissance ira en augmentant, au fur et à mesure que je créerai une identité mnémonique plus à l'abri du conflit avec l'hétérogène, précisément en étant le siège de l'actualité de cet hétérogène.

Il est, d'ailleurs, d'une remarque commune qu'à un premier coup d'œil la connaissance est souvent globale, générale, cachant les dissemblances : une tendance très forte à l'analogie nous montre *à priori* une expérience comme dominée par le semblable, l'uniforme.

Selon notre point de vue philosophique, cela est dû sans doute, comme il résulte de ce que nous venons de dire, au fait que précisément alors nous vivons davantage l'hétérogène de ce premier contact avec la réalité d'où se dégage la connaissance. Plus, cependant, nous referons l'expérience ou nous en serons le théâtre, plus nous repasserons notamment par les mêmes endroits, plus notre examen se répétera, et plus nous commencerons à nous apercevoir de certaines différenciations. L'hétérogénéité augmente, maintenant, pour notre vision, dans le domaine du spectacle extérieur au connaissant, c'est-à-dire dans le connaissable et le connu. C'est que c'est l'identité, la spatialité qui passe désormais vers l'acte ; et à la faveur de cette expérience où c'est le mnémonique qui s'actualise, la temporalité est virtualisée par le dynamisme connaissant d'extensité ; elle devient ainsi plus ou moins statique et nous l'apercevons, dès lors, comme une donnée intuitive, comme une présentation de la différenciation, de la discontinuité immobile, de l'hétérogène statique, couvrant d'une extériorité objective (apparente et négative à brève échéance) le domaine du connu par rapport à un connaissant invisible et insaisissable (lequel, d'ailleurs, ne peut jamais que prendre l'aspect du connu quand on tente de le connaître, le connaissant se transformant, dès lors, en connaissable par rapport à

un autre connaissant, si bien que le connaissant échappe à toute cognition, ce qui suggère déjà l'hypothèse qu'il ne peut qu'être antagoniste du connu, puisqu'il y a rapport entre eux et que l'un est de l'inconnu et l'autre du connu).

Mais, comme nous l'avons dit, cette expérience cognitive de l'hétérogène, apparaissant à la suite du premier contact avec le champ d'investigation dominé (pour nos regards intelligibles) par la force irrésistible de l'analogie, ne peut que demeurer intuitive, ne pouvant s'organiser en connaissance proprement dite, puisque c'est l'identité qui définit et accapare le domaine de la cognition, de par l'actualisation majoritaire, dans les complexes en devenir qui nous constituent, de la temporalité intensive hétérogénéisante. (Aussi, cette expérience semi-cognitive nous apparaît-elle comme du *vécu* mystérieux, et son contact avec la *qualité*, comme nous le verrons dans le second volume de notre ouvrage, lui donne-t-il un certain caractère mixte, quantitatif-qualitatif, formel-affectif, qui constitue ce qu'on appelle le concret).

Après une première période, donc, où, à l'abord d'un nouvel ensemble de choses, l'analogie a vite agi, quasi spontanément, où la mémoire a fait irrésistiblement apparaître des similitudes, une seconde période s'ouvre, laissant apparaître, à force de répétitions, qui deviennent inconscientes, en en libérant pour ainsi dire la conscience, des hétérogénéités. Mais une troisième période ferme le cycle avant que la seconde ait pu quitter son caractère intuitif et une synthèse réapparaît ; le *vécu* de cet hétérogène fait découvrir derrière lui, et dans un domaine de plus en plus hypothétique ou abstrait, de nouvelles identités. Et ainsi de suite, la connaissance humaine passe d'expériences en théories et de théories en expériences, des hypothèses aux nouveaux faits et de ceux-ci à de nouvelles hypothèses, pour reprendre ce cycle et constituer un complexe connaissant-connu en continuel devenir. (Ce passage, pour être plus exact, se présente plutôt comme une transformation de ce qui était une théorie en expérience, laquelle dégage une théorie qui se transforme, à son tour, en une expérience plus abstraite, laquelle enfin déclenchera la constitution d'une théorie plus générale et plus conceptuelle encore, et ainsi de suite.)

Le développement de l'esprit humain, à travers l'ontogenèse comme à travers la philogenèse, confirme notre interprétation. En effet, l'âme d'un être primitif et celle de l'enfant, comme aussi l'âme collective des sociétés élémentaires, sont le siège d'une cognition d'aspect intuitif, intuition peuplée d'hétérogénéités, de discontinuités, de ruptures, de contradictions multiples, enfin d'une intensité temporelle mi-statique mi-dynamique, comme extérieure à l'individu, comme dominant, du dehors, la conscience, alors que leurs actes, leurs fonctions sont bien moins différenciés, l'instinct, l'habitude les dirigeant davantage, par leur uniformité, alors que leur champ d'action, que leurs expériences *vécues* sont moins complexes et moins libres que ceux d'une conscience évoluée, d'un

homme adulte, d'une société civilisée. C'est que précisément l'espace est plus développé chez eux que le temps, contrairement à ce que l'on croit ; leurs traditions, leurs réflexes sont plus forts, d'où une liberté moindre dans la différenciation des actions, une évolution plus potentielle. L'organisation physiologique et psychique de l'enfant et celle d'une société primitive vivent, pour ainsi dire, une temporalité effective moindre ; c'est pourquoi, croyons-nous, elle apparaît davantage dans leur champ cognitif. Pour ceux qui étudient donc leurs manifestations parlées et qui induisent de là leur psychologie, celle-ci leur semblera être le siège *vécu* de l'hétérogène, alors que c'est, au contraire, une plus grande homogénéité passant vers l'acte, dans cette psychologie, qui permet justement le rejet à l'extérieur de cette hétérogénéité et l'envahissement, par conséquent, de la conscience claire par la diversité temporelle.

Cependant, le temps prend, petit à petit, le dessus : les organes, les fonctions se développent selon le principe de l'évolution (différenciation pour elle-même) ; les anéantisements créateurs de changements se multiplient, dans le domaine de l'actualité ; ce domaine est plus riche, disons-nous, c'est-à-dire plus riche de nouvelles choses ; l'expérience, comme on dit, augmente, et par là on entend le nombre de réalités diverses, de *régions* différentes vécues, visitées (« on a passé par toutes sortes de choses, etc. »). Pour la société primitive, de même, son être sociologique se différencie, avec le temps, se dissocie (division du travail) ; les événements le compliquent ; il est le théâtre d'une hétérogénéité de plus en plus grande : ethnologique, géographique, historique, etc. ; et, parallèlement, sa raison s'accuse, sa raison en tant que rationalité positive d'identité, que tendance à l'abstrait du permanent, de l'absolu homogène, son horizon cognitif se remplit, petit à petit, d'homogénéités théoriques, d'invariants, religieux avant de devenir scientifiques, le concret s'évanouit en symboles d'unicité, de non-contradiction, l'espace efface progressivement l'anarchie extérieure intuitivement cognitive de tout à l'heure, la géométrie s'élabore, et c'est la Science qui fait son apparition dans l'intelligence.

Mais, ici encore, comme nous le disions plus haut, en traversant constamment la même route, de nouvelles choses, petit à petit, nous frappent. L'identité mnémonique, potentielle et cognitive a réussi à refouler quelque peu la temporalité hétérogène du vécu : elle est descendue vers l'acte. Nous croyons alors que nous sommes en contact avec des différenciations ; nous le sommes, en effet, mais parce que notre expérience est justement de l'identité et que c'est la temporalité qui est ici la moins actuelle, la plus virtualisée. Quand le bon sens donc, croit qu'il y a là une identité devant une hétérogénéité, il dit vrai. Il se trompe, seulement, lorsqu'il soutient, de par une sorte d'illusion d'optique des plus naturelles d'ailleurs, que c'est cette identité qui est alors une norme, un rêve, ou une volonté rationnelle idéale, et l'hétérogénéité, la donnée empirique, le réel. Or, c'est précisément l'inverse ; c'est l'identité qui

est alors vécue, qui est alors de l'empirique, et l'hétérogène qui est virtualisé ; virtualisation grâce à laquelle il nous devient connaissable, bien que toujours intuitivement, dans ce cas, pour l'esprit humain.

Il s'agit donc, en somme, de constituer un équilibre dissymétrique, c'est-à-dire de scinder l'expérience globale de *l'exister* en deux ordres, l'un hétérogène passant à l'acte, vécu, « empirique », et l'autre homogène, virtualisé, « rationnel », si l'on ne peut pas opérer une actualisation de celui-ci sur une inhibition potentialisante de celui-là (comme nous croyons que la matière inorganique ou le processus de pure causalité ou encore le règne de la primordialité, de la réalité de l'objet en est le siège), et d'éviter ainsi le conflit paralysant des deux, en l'équilibre symétrique qu'il pourrait engendrer.

Si bien que connaître l'espace, c'est, en réalité, actualiser le temps ; et il est compréhensible, dès lors, que l'homme de science qui se meut parmi les faits, que l'homme de l'expérience, du bon sens, lesquels *vivent*, davantage que tous autres, l'hétérogénéité, lesquels descendent, s'infusent, plus que tous autres, dans les processus en transformation temporelle, cherchant ce qui demeure derrière l'incessante destruction et différenciation des phénomènes, découvrent précisément l'identité, aperçoivent, comme au delà ou par-dessus la donnée expérimentale, l'homogène et le permanent, et qu'une rationalité à base d'identité s'élabore dans leur intelligence, constructrice d'un univers structural, abstrait, conceptuel, absorbant toute leur foi réaliste et définissant, pour eux, le seul vrai, le seul absolu du connaître.



Mais il ne faudrait pas concevoir cette élaboration de l'espace, à cause du caractère mnémonique et normatif homogénéisant qui s'est révélé en être la source, comme une vue prise sur la substance du temps, immobilisée idéalement, ou comme quelque fragment du processus temporel, lequel, par sa subsistance, deviendrait du passé spatial, en sorte que l'homme de science, notamment, marquerait, dans sa conceptualité, des points fixes sur un écoulement ininterrompu héraclitéen ou bergsonien. Pas davantage il ne faut considérer le passé, le présent et l'avenir comme constitutifs du seul temps, si bien que le même homme de science pourrait les rejeter tous trois dans un même monde d'apparences subjectives, frappé par le particularisme d'une temporalité anthropomorphique.

Il n'y a point de passage progressif et continu du passé au présent et de celui-ci à l'avenir, ni même du passé directement à l'avenir, comme il n'y a pas non plus de processus à rebours, qu'on pourrait attribuer à l'espace, mais empire de l'un sur l'autre, empiètement de l'espace-passé sur l'avenir-temps, ou vice versa, chacun de ces termes antagonistes possédant, comme nous l'avons montré,

son dynamisme essentiel relatif, avec son possible statique, chacun relevant d'une principialité propre bien que fonction du même antagonisme existentiel immanent.

Le temps n'a donc, comme d'ailleurs l'intuition la plus commune l'avait déjà présenté, qu'une dimension. Mais cette dimension, selon nous, ne peut être constituée que par le futur.

L'espace, de même, dans sa constitution essentielle, n'a qu'une dimension, qu'on pourrait considérer comme le passé, si l'on voulait bien ne pas envisager, dans ce qui est passé, ce qui a été dans l'avenir, ou dans l'avenir ce qui sera dans le passé, mais précisément la chose rigoureusement inverse, une chose issue du futur n'étant du futur et du temps qu'en tant que neuve, imprévisible, inconnue et inconnaissable, et cessant d'être temporelle sitôt que ce caractère cède la place à celui pour ainsi dire du non-neuf, du connaissable ou connu, du subsistant. (Rappelons que le temps, à notre sens, est une force ou une structure inconnue parce qu'il est de l'inconnu pour ainsi dire en soi, un inconnu non pas par rapport à quelque chose ou à quelque esprit qui ne le connaîtrait pas, pas même un inconnu par rapport à lui-même, mais un inconnu *pour* lui-même, un inconnu pur, principiel, dont l'inconnuité, si l'on ose s'exprimer ainsi, épuise idéalement toute sa réalité, laquelle n'est rien d'autre que cette inconnuité dynamique). Si, maintenant, l'on s'est bien pénétré, à la suite de nos analyses, de cet antagonisme du passé-espace et de l'avenir-temps, qui épuise l'existentialité, l'on comprend aisément qu'il n'y ait jamais de présent qu'accidentellement, et que ce présent, même accidentel, n'ait aucun rapport avec le passé et l'avenir, qu'il ne soit ni de l'espace ni du temps, mais quelque chose d'autre, extérieur au complexe espace-temps ou passé-futur, d'une nature essentiellement étrangère à ce complexe, et qui ne peut apparaître, comme nous le saisissons mieux au cours de notre dernière partie, qu'alors que le passé est inhibé par le futur et celui-ci par celui-là, de telle façon, à un tel degré d'égale pression, pour ainsi dire, qu'ils s'empêchent mutuellement de passer à l'acte : il n'y a donc plus de réel, dans ce cas, ni du passé ni de l'avenir ; mais ce qui est présent, dès lors, est hors de nous ; c'est pourquoi, tout en ayant conscience d'un certain présent, nous ne le saisissons nulle part : nous n'avons conscience que de l'arrêt du devenir espace-temps, qui le conditionne et que nous sentons, toutefois, impossible, qui n'est que théorique et comme l'idéal atteint peut-être au terme du devenir ; ce présent est une intuition, plus abstraite que celle, pour nous autres esprits humains, de l'hétérogène, de la temporalité, de l'anéantissement, mais plus concrète que celle de l'espace mnémonique et normalif ; il est davantage une connaissance proprement dite que la connaissance intuitive (pour nous, uniquement temporelle), et un peu moins que la connaissance de l'identité, seule connaissance au sens complet du mot. Il est, du reste, naturel qu'il en soit ainsi, puisqu'il y a degré égal, dans l'oscillation de l'espace et du temps, de

part et d'autre, de leurs passages à cette semi-virtualisation ou à cette semi-actualisation constituant l'équilibre symérique éphémère, domaine du présent. Mais le contenu de ce présent nous échappe ; nous n'en connaissons que la réceptivité formelle constitutive que nous sommes et qui est l'inhibition même de la forme comme virtualité de l'immanence logique. Nous insisterons là-dessus dans notre théorie de la connaissance.

Pour en revenir, maintenant, à l'unique dimension de l'espace, qui paraît plus paradoxale que l'unicité de dimension du temps, pensée par tout le monde, en réalité, il faudrait dire qu'il n'y a de dimension, ni une ni multiple, tant dans la nature de l'espace que dans celle du temps. Essentiellement, ces natures ne possèdent guère de dimensions. Les dimensions de l'espace ne sont, suivant l'expression de H. Poincaré, que nous utilisons sans, toutefois, souscrire à la pensée philosophique qui la dicte, que des *coupures*. Celles-ci résultent de l'antagonisme de l'espace et du temps ; et comme cet antagonisme est l'immanence même de leur existentialité, on peut dire que le caractère dimensionnel est inhérent à la transcendance rationnelle de leur principalité qui n'en possède pas. Ainsi, et le temps et l'espace sont susceptibles de s'imposer réciproquement des dimensions, en se pratiquant l'un sur l'autre des coupures respectives. Ces coupures diminuent, s'estompent, pour ainsi dire, au fur et à mesure que la rationalité de l'espace ou celle du temps passe davantage vers l'acte sur la virtualisation de la rationalité contraire de temps ou d'espace, dont les dimensions augmentent. Mais si cette réalité formelle virtualisée est ainsi le siège d'une augmentation des dimensions, celles-ci ne la constituent pas. Et, de plus, lorsque le temps virtualise l'espace, l'hétérogénéité qu'il lui impose, sous forme de coupures, dans lesquelles cependant son identité résiste, est pour ainsi dire positive, bien que son infinité, toujours, sans doute, asymptotique, signifie l'infinité de la virtualisation de l'identité spatiale, et donc sa plus grande pureté non dimensionnelle, en même temps que l'actualisation absolue de cette hétérogénéité (jamais possible, bien entendu), et donc, ici aussi, la plus grande pureté non dimensionnelle de celle-ci. Lorsqu'au contraire, c'est l'espace qui virtualise le temps, l'hétérogénéité apparaît comme négative ; les coupures sont les symboles des identités qui se forment sur la différenciation et la rupture illimitantes et illimitées du temps ; les points, en tant que libertés anarchiques (et non en tant qu'eux-mêmes, comme synthèses), les uns par rapport aux autres, s'homogénéisent dans une ligne, les lignes, à leur tour, s'homogénéisent dans un plan, les plans dans un volume, les volumes dans X, les X dans Y, etc., etc... Les dimensions-coupures qui apparaissent ainsi conduisent à une homogénéité indéfinie de plus en plus apparente et de moins en moins connaissable, au-dessus d'une destructivité de fond, théoriquement objective, qui n'admet progressivement plus une seule coupure. Dans le premier cas, au contraire, lorsqu'on part d'une entité spatiale uni-

forme et infinie et qu'on y voit surgir des objets, dans ces objets des volumes, dans ces volumes des plans, dans ces plans des lignes, dans ces lignes des points et par les points l'hétérogénéité la plus destructrice sur un fond d'homogénéité théorique non-dimensionnelle, l'on a suivi le schème de l'action du temps sur l'espace.

Mais, cependant que le premier processus allait, pour ainsi dire, de lui-même à l'infini, le second a nécessité comme une violation de notre démarche naturelle : nous n'avons pas eu, tout d'abord, où commencer, sinon dans une entité des plus vagues et abstraites : l'objet, qui est déjà une homogénéité-hétérogénéité : de l'étendue totale homogène de l'espace nous avons passé directement à cette notion générale d'objet, de là au volume, du volume au plan, du plan à la ligne, et de la ligne nous nous sommes, à vrai dire, arrêtés au point, autre homogénéité, quant à lui-même, et hétérogénéité, par rapport aux autres. Dans une démarche de destruction cognitive de l'identité nous nous sommes constamment butés à des identités. Aussi, ce processus nous semble-t-il quelque peu forcé, factice. C'est que nous ne pouvons pas connaître la temporalité agissant sur la spatialité : mais nous voyons, dans notre champ cognitif, pour les raisons indiquées plus haut, la constitution de l'espace et l'irréalité des dimensions (empreintes du temps) s'évanouissant en lui. Il semble que nous puissions connaître comme réelle l'organisation des points en amas synthétiques d'éléments chaotiques, l'organisation des lignes avec les points, des plans avec les lignes, etc... Dans le sens de cette marche logique, les identités : points, lignes, plans, etc., obtiennent, de notre conceptualité, le don de la réalité. Mais si l'on procède à rebours, si l'on défait les plans en lignes, les lignes en points, on ne détruit pas, par là, le plan, la ligne, etc. Si bien que ce qui se dégage de cette analyse ne peut subsister que comme apparences d'une spatialité profonde, homogène, transcendant toute différenciation. L'analyse n'en est pas une véritable. Elle ne nous fait passer que d'une identité à une autre, plus étroite certes, mais, bien que ce soit ce rapetissement qui nous indique qu'il y a analyse, ce rapetissement, en lui-même, demeure une intuition, de sorte que toute la connaissance continue à être prisonnière de la seule spatialité identifiante et se porte uniquement sur la réalité rapetissée et non sur son rapetissement.

★★

La genèse, du reste, des mathématiques, le mécanisme de leur effort conceptuel nous le montrent clairement. Toute la géométrie, non seulement euclidienne mais même non euclidienne, à travers le divers des angles, des triangles, des polygones, réguliers et irréguliers, des volumes, des courbes et des surfaces courbes, etc., retire de l'expérience sensible un ordre phénoménal mi-sensible mi-abstrait, et tend, sous lui, ou lance sur lui, une relationalité d'identité, au regard de laquelle l'hétérogénéité ne peut être qu'une

suite d'images subjectives ou de points de vue sensoriels particuliers, qui ne correspondent à aucune réalité véritable, et lesquels, il faut bien le dire, demeurent, pour la réflexion métaphysique, des possibles s'installant, tout à coup, et antagonistes, au sein de la vérité, comme *ex nihilo*.

Mais le domaine du géométrique demeure, tout de même, par trop sensible, donc par trop menacé par l'hétérogène, pour les ambitions, semble-t-il, de l'identité despotique du connaître. Rien donc de plus naturel que l'apparition de l'algèbre et que l'absorption de la géométrie par l'arithmétique. Plus l'espace est abstrait et plus il est vrai ; plus la quantité identifiante est conceptuelle, et plus elle est à l'abri de la quantité négative du vécu non identique en incessante transformation, en inévitable anéantissement temporel. La géométrie, tout en étant encore riche d'hétérogénéités, avait déjà privé ces dernières de leur action ; elles étaient là passives, régies par des lois qui demeurent identiques à elles-mêmes ; l'hétérogénéité de ces lois elles-mêmes est paralysée par des homogénéités théoriques plus générales encore, si bien que ces lois peuvent indéfiniment conserver leur identité. Est-il donc étonnant d'assister à une ascension continue de l'abstraction mathématique et à la transposition sur des plans de plus en plus conceptuels des conflits de l'expérience sensible, avec des gains de plus en plus accusés au compte de l'identité sur des ruptures et des disparitions intensives de plus en plus fantômales ?

D'autre part, est-ce vraiment une simple fiction que la constatation que, mathématiquement, l'espace peut avoir n dimensions ?

Plus l'espace est virtualisé et normativisé par l'expérience, plus il est donc abstrait, et plus il porte la trace de l'hétérogénéité temporelle, comme nous venons de le dire. Nous le connaissons donc comme homogène, identique, idéal et absolu, et, en même temps, nous lui voyons une infinité de dimensions-coupures, que nous ne pouvons attribuer à sa nature profonde, mais que nous ne savons pas à qui attribuer, ne pouvant la rapporter à l'activité temporelle au moyen de laquelle justement cet espace s'extériorise et se manifeste pour nous.

Plus, cependant, la spatialité descend vers l'expérience, plus le nombre de ses dimensions diminue. Nous disons que le concret, l'empirique n'en possèdent qu'un petit nombre très limité : une ou deux dimensions pour l'univers vécu par certains animaux (certains poissons plats, notamment), trois ou quatre pour l'homme, bien que la quatrième soit déjà très sujette à caution, pour le bon sens. A vrai dire, plus la quantité identifiante se dévirtualise, quittant les sommets conceptuels, ce qui se traduit, dans le champ cognitif, par une pureté moindre, par une certitude toute expérimentale, plus intuitive, par une valeur inductive plus *approximative*, et plus l'action de la temporalité se désactualise, ce qui se traduit par l'intrusion, dans notre champ conscienciel, d'une connaissance intuitive d'une temporalité où l'hétérogénéité apparaît telle une force

obscur, sans dimensions, ni réelle ni illusoire, à proprement parler, mais donnée. De sorte qu'au fur et à mesure que l'identité tient en échec la temporalité, les dimensions de celle-là, découvertes en celle-là tendent vers l'unité ; et, à l'état d'équilibre symétrique, pas plus le temps que l'espace ne possèdent de dimensions. Le point, ainsi, en tant qu'envisagé comme point et instant, ici-maintenant, comme simultanéité potentielle et succession potentielle, comme spatialité virtuelle et temporalité virtuelle, comme une homogénéité embryonnaire possible égale à une hétérogénéité embryonnaire possible, qui n'est ni du passé ni de l'avenir, qui n'est cependant ni du présent, sinon une sorte de présent négatif, sans contenu propre, une forme, non seulement sans matière mais sans forme, une forme potentielle et à sens possible double et contradictoire, le point ne possède pas de dimensions.

Si notre expérience déclenche l'élaboration d'une simultanéité, d'une spatialité mnémonique à une dimension, c'est qu'une succession hétérogénéisante s'est actualisée et que cette simultanéité hypothétique et extra-expérimentale qui en résulte essaie de descendre dans l'expérience ; si une seconde dimension apparaît, c'est qu'il y a eu nouvelle descente d'une identité vers l'actualisation, avec un nouveau refoulement opéré par la temporalité ; l'inhibition de cette identité par cette nouvelle hétérogénéisation temporelle fait apparaître un espace élargi, et sa seconde dimension s'évanouit, à titre d'apparence (elle ne disparaît en réalité jamais) dans une homogénéité qui, victorieuse sur le plan cognitif, symbolise précisément l'échec sur le plan du vécu : une nouvelle descente de l'identité se manifestera par une troisième dimension, qui agrandira encore l'espace normatif et cognitif conséquence d'un refoulement plus ample et donc d'une hétérogénéisation plus étendue de l'expérience vécue. Et ainsi de suite, l'on peut arriver à l'élimination (du moins l'on peut espérer y arriver) du conflit entre l'espace et le temps ou entre l'homogène et l'hétérogène, par une actualisation indéfinie de celui-ci et la potentialisation cognitive indéfinie de celui-là, ce qui établirait une rationalisation d'identité absolue de la conceptualité sur une rationalisation négative, non-identique absolue de l'actuel.

Que l'espace, donc, empirique ne possède que trois ou quatre dimensions, que la perception courante ne se meuve que dans une étendue euclidienne, que le physiologique soit organisé pour la construction d'une spatialité à trois dimensions, cela signifie que le principe d'évolution, en tant que différenciation aveugle, que l'hétérogénéité du psychique, que la temporalité de la *vie*, que l'intensité de l'âme, qu'en un mot, la puissance centripète négatrice de la subjectivité, ou plus précisément dit, le dynamisme créateur du sujet n'est arrivé, au cours du devenir, qu'à ce stade de son actualisation qui ne permet que cet espace, potentialisé et cognitif, révélant trois coupures seulement, par suite précisément de la résistance que lui oppose la matière inorganique, dans le corps, dans

le matériel physico-chimique de l'être vivant, si étroitement uni au vital. Au sein même du psychique, détaché théoriquement de l'expérience où se heurtent les deux complexes à dominante antagoniste, au sein, plutôt, du discours, comme on le comprendra plus tard, l'hétérogénéité du sujet, l'intensité dynamique de l'âme permettent précisément une intelligence idéale dans laquelle un espace à n dimensions est conçu comme possible ; l'ampleur cognitive de cet espace normatif témoigne de l'actualisation indéfinie de l'hétérogène temporel subjectif : les n dimensions en sont les traces symboliques.

Que si, maintenant, inversement, à partir de cet équilibre symétrique de l'espace et du temps, l'espace s'actualise, au lieu du temps, et nous pourrions connaître un temps à autant de dimensions que cette dissymétrie aura fait de progrès, en principe, à n dimensions (négatives, comme nous l'avons dit).

Et l'espace et le temps peuvent donc avoir n dimensions ou n'en avoir aucune, principiellement. (Il serait plus correct de dire qu'il peut y avoir n dimensions par le temps et n dimensions par l'espace.) Mais nous ne sommes susceptibles que de la connaissance de n dimensions par le temps, lesquelles ne peuvent que sembler résider dans l'espace, sans cependant que nous puissions leur accorder une autre réalité que celle de l'apparence. Nous ne pouvons cependant pas les supprimer, et pour un esprit qui ne dépasse pas, de par un pur acte de foi, l'expérience logique, ces dimensions demeurent toujours potentielles, symbolisant un ordre phénoménal d'hétérogénéité à principe propre. Et cela, parce que nous connaissons un espace *coupé* par un temps que nous ne connaissons pas, et que nous ne pouvons pas connaître un temps coupé par un espace que nous ne connaîtrions pas. Cet espace, à vrai dire, ne couperait pas le temps ; il y aurait des dimensions temporelles, en quelque sorte centripètes, alors que celles de l'espace sont pour ainsi dire centrifuges ; la coupure nous paraîtrait négative ; nous ne verrions que ce qui s'oppose à l'identique, que la quantité se détruisant, en tant que destruction pure, si bien que les dimensions seraient les symboles de l'homogénéité apparente s'évanouissant dans l'hétérogène. Au fond, il est impossible d'imaginer quel serait alors le contenu de notre connaissance. Le temps est une quantité comme l'espace (notre étude jusqu'à cette page l'a peut-être déjà suffisamment mis en évidence), mais une quantité qui se détruit, alors que l'espace est une quantité qui se construit. Aussi, tendu qu'est notre esprit vers la quantité identifiante, qui étend une conservation, une permanence, qui extensifie le *même*, le temps, comme quantité qui se suicide, pour ainsi dire, lui échappe-t-il, par constitution ; il se refuse d'entrer dans des moules cognitifs, des mesures mathématiques, des lois scientifiques qui sont précisément la construction de cette quantité, l'affirmation de sa conservation identifiante, sinon négativement, apparemment, subjectivement

Mais il se peut — aussi hardie que cette hypothèse puisse paraître — qu'un ordre phénoménal où les principes antagonistes possèdent des situations inverses de celles qu'ils occupent dans l'être humain, plus généralement dans l'individu vivant, permette la cognition d'une temporalité, de par l'actualisation dynamique de la spatialité. Ce serait là, précisément, le cas, croyons-nous, de la matière inorganique. Elle doit pouvoir connaître le rien, la négation, le sujet, et ignorer tout de l'objet et de ce qui constitue l'apparaissant, pour nous, justement parce qu'elle est davantage de l'identité passant à l'acte que de la non-identité intensive.

L'esprit humain, plus précisément l'entendement humain, connaît donc le facteur primordial du devenir de la réalité naturelle, le ce par quoi la matière inorganique est telle, mais il ne connaît, d'une part, que cet aspect du complexe à principes antagonistes qui la constitue et, d'autre part, rien que le potentiel de cet espace, alors qu'il est l'actualité même, au sein de cette matière, de ces forces dites naturelles. (C'est là ce que nous appellerions, d'après notre théorie de la connaissance, le criticisme du virtuel.)

★★

C'est pourquoi, pour nous, l'homogène est toujours théorique ; il doit cependant y avoir un hétérogène conceptuel et une homogénéité concrète. Cette dernière, nous ne la vivons, à vrai dire, jamais, et celui-là échappe totalement à notre connaissance.

Il faut quitter le particulier hétérogène et « s'élever » à un point de vue de plus en plus étendu, arrêter, par la pensée, le temps, simultaniser le plus possible les données perceptives, pour obtenir une notion d'espace de plus en plus certaine. Tout le champ du visible est ainsi une enveloppe spatiale lancée sur le multiple divers issu d'une temporalité différenciatrice activement agissante. Et plus elle est agissante, plus l'enveloppe s'agrandit, dirait-on, — la représentation abstraite, la conceptualité va jusqu'à lui donner une étendue indéfinie. D'ailleurs, y a-t-il une manière plus commode de se former une idée de l'espace que la contemplation du ciel, et spécialement du ciel nocturne, avec le secours concomitant, dans ce cas, de la représentation théorique des mondes innombrables que les feux célestes signifient et de celle de notre planète : monde parmi les myriades d'autres mondes ? Que l'astronomie nous donne, en plus, quelques-uns de ses chiffres et, vraiment, peut-on, bien que l'espace ne soit jamais et nulle part *senti, vécu*, douter de sa réalité ?

C'est la soif de cette appréhension du tout, derrière laquelle se cache le moteur qui projette notre pensée hors de l'actualité de la différenciation et de l'anéantissement temporels, qui est à la base de l'élaboration de l'espace. Notre connaissance fuit la destructivité principielle du temps, c'est pourquoi elle fuit l'hétérogène particulier en acte, bien que ce soit par celui-ci qu'elle soit telle. Que les anges

aient des ailes, que le royaume de Dieu ait été le royaume des cieux, que la lumière blanche (où s'effacent, qui synthétisent toutes les couleurs), que le soleil ou la lune, dont les rayons dominent par leur homogénéité toute l'étendue hétérogène sur laquelle ils tombent, embrassent tous les objets particuliers, aient joué le rôle de divinités, que l'on utilise, pour la purification morale, pour l'acheminement vers l'unicité d'un Dieu suprême ou d'une vérité essentielle, le verbe « s'élever », cela n'est pas dû à un simple hasard ou à un choix arbitraire de symboles, cela puise sa source dans la même tendance à l'identité théorique, s'affranchissant de tout ce qui la souille, qui est à la base de toute l'activité scientifique et qui fonde la seule connaissance dont nous soyons capables.

Mais dans l'expérience religieuse, cette connaissance, bien que certaine, est donnée plutôt comme une aspiration, à côté de laquelle coexistent le mystère, l'inconnu, l'invérifiable. Ces derniers sont ici quelque chose de plus que les intuitions, vite mues en apparence, de l'activité rationnelle de la science, et celle-là est quelque chose de moins qu'une connaissance proprement dite : elle est une foi, elle ne se démontre pas, elle tient du donné intuitif. Si bien que, d'après ce que nous avons dit plus haut de l'intuition, il semble que l'actualité du divers temporel soit ici moins accusée et que l'identité soit davantage actualisée que dans l'expérience du bon sens et de son perfectionnement, la science, en sorte qu'un équilibre symétrique entre l'espace et le temps est frôlé ici de plus près que partout ailleurs et que, dès lors, le conflit, arrêtant le devenir et donnant sa plus haute tension à l'existentialité, peut plus difficilement être évité que si l'on descend dans l'actualité de l'hétérogène, dans l'expérience même de la temporalité sensible de l'être vivant, ce qui entraîne la potentialisation, le statique et l'idéalité de la spatialité identifiante antagoniste, fondant, par là-même, la connaissance rationnelle.

Le devenir logique, d'ailleurs, même au plus fort de l'expérience religieuse, n'a suspendu et ne suspend son œuvre qu'à des instants rares et dans des individualités privilégiées. C'est dire que l'expérience religieuse, dans son sens intégral, a toujours été et est toujours sans cesse transcendée par les nécessités de la fuite du conflit ou du tragique qui la conditionne, qui la constitue même. Pour la majorité des enfants fidèles de l'Eglise, cette dernière satisfait, croyons-nous, au besoin cognitif ; rares sont ceux qui se nourrissent principalement de son éthique, inverse de ce besoin ; mais infiniment plus rares encore ceux qui en vivent le conflit, c'est-à-dire, ce que nous appellerons plus tard l'esthétique pure. La religion remplissait, dans la plupart des consciences, jadis, la fonction que remplit aujourd'hui la science ou la culture positive, mais, à cet égard, plus imparfaitement ; ou bien elle jouait uniquement un rôle d'inhibition morale. Il s'est toujours agi, du temps de sa splendeur comme des temps actuels dominés par la science, de choisir entre une subjectivité temporelle et une objectivité spatiale,

et d'en éviter la coexistence, c'est-à-dire de fuir la coexistence à un égal degré d'actualisation de leurs dynamismes antagonistes, ce qui rendrait ceux-ci également apparents et également vrais, permettant, par là, l'installation du présent qualificatif extérieur, comme nous le verrons à la fin de notre ouvrage. Nous ne pouvons rationnellement être, ainsi que nous l'avons dit plus haut, que du passé ou du futur, passé, dans l'objet que ce passé-espace dynamique crée, ou avenir, dans le sujet que cet avenir-temps engendre. L'évolution de la matière vivante, évolution qui, sans doute, marque des arrêts, des reculs même, mais qui, dans l'homme, ne cesse de différencier, d'hétérogénéiser aveuglément, devait accuser de jour en jour davantage ce choix, dans lequel le devenir logique actualiserait progressivement la temporalité et potentialiserait conséquemment la spatialité, laquelle deviendrait, dès lors, la connaissance même, remplissant ainsi tout le concept de réalité. En même temps donc que le champ de la perception, de la représentation, de la conceptualité se couvrait de quantités spatiales et que le *visible* et le *concevable* se précisaient de la sorte comme seule existentialité vraie, le sujet rejoignait le plan de l'invisible temporel, des hétérogénéités purement intuitives, des destructions accidentelles et trompeuses, et prenait, dans le monde cognitif, l'aspect de l'apparence.

Mais ce développement de la spatialité consécutif à une expérience perceptive de plus en plus variée et ample, d'une conceptualisation, d'une théorisation des choses de par une identité d'autant plus triomphante que l'expérimentation, que le contact avec l'hétérogénéité des faits était plus poussée, prouve, non pas, bien entendu, la découverte d'une réalité profonde de nature spatiale, non pas même une spatialisation de l'être humain qui se créerait ainsi un monde extérieur anthropomorphique, à son image, mais précisément un développement de la vie, une domination de plus en plus intense de la temporalité sur la spatialité. Le progrès de l'intelligence, en tant que rationalité d'identité, que pouvoir d'explication, de démonstration, de synthèse, en tant qu'induction, que montée du particulier au général, est le signe d'une intensification de la vie, comme force de changement irréversible, comme flux temporel de disparition, comme rationalité de négation passant de plus en plus vers l'acte.

Au contraire, peut-on dire, l'action, le processus finaliste et, par là, tout le domaine éthique dont il relève (toute action est commandée par quelque éthique, inconsciente ou consciente ; et l'action pure tente de nous mener à une éthique « vraie » absolument irréalisable, pour nous, puisque c'est de l'espace actualisé qui la commande), bien qu'il semble que ce soit en lui que la temporalité se réalise davantage, symbolise l'actualisation des dynamismes spatiaux ; d'où la conscience de la destruction, de la négation qui l'accompagne, d'où la certitude, en son développement, d'un temps extérieur auquel il faut se plier, auquel il faut soumettre les fins qu'on tente de réaliser, l'identité transformant en moyens,

visibles comme hétérogénéités successives, les données de la temporalité. Mais ces données restent toujours des intuitions, la fin ne disparaît jamais dans l'actualisation de la spatialité dont elle émane, ce qui s'explique par le fait que, dans nos complexes espace-temps vitaux, la temporalité a une valeur statistique d'actualisation toujours et de plus en plus supérieure à la valeur statistique d'actualisation des conduites spatiales, en sorte que celles-ci ne s'effacent jamais du plan cognitif, ne peuvent jamais, concrètement, véritablement, prendre l'aspect de l'apparence (celle-ci, quand elle est de nature spatiale, est du domaine de l'interprétation, mais non du « vécu »), et la disparition hétérogénéisante, la destruction temporelle ne peuvent que revêtir le caractère d'une connaissance intuitive, d'une donnée irréductible à l'explication cognitive. Nous pouvons, ainsi, considérer, sans craindre de tomber dans le paradoxe, que l'intelligence est davantage le signe d'une vie intense, d'une subjectivité en acte et d'une objectivité en puissance que l'action, laquelle épouse davantage la réalité dite naturelle, laquelle symbolise l'emprise de la causalité objective sur la subjectivité, laquelle s'oppose à la vie, laquelle, enfin, comme il apparaît, d'ailleurs, au premier abord, loin de détruire l'espace, le crée, le réalise sous une diversité de données sensibles et idéologiques provoquant l'illusion que ce serait elles qui constitueraient le contenu de l'action alors qu'elles ne sont que les valeurs inhibées par cette dernière, inhibées faiblement, sans doute, par nous, mais suffisamment pour envahir, sous forme intuitive, le champ cognitif.

Il ne faudrait cependant pas, étant donné la constitution existentielle de l'espace et du temps, fonction de leur antagonisme, se permettre, d'un côté, la considération, dans l'esprit humain et, d'une façon plus générale, dans n'importe quelle réalité spirituelle, de la possibilité d'une intelligence pure de toute hétérogénéité, au sein de la cognition, de par une temporalité rigoureusement actualisée, comme aussi, d'un autre côté, celle de la possibilité, en quelque autre ordre phénoménal, d'une action pure de toute identité cognitive, de par une spatialité passée absolument à l'acte. C'est dire qu'au cœur de l'intelligence on découvrira toujours de l'action, qu'en celle-ci, il demeurera toujours de l'intelligence : et que si l'intelligence s'affirme de plus en plus comme réalité, les données hétérogènes de la temporalité ne peuvent que revêtir de plus en plus le caractère de l'apparence et de l'erreur, mais non point disparaître. De même pour l'ordre phénoménal inverse, que nous croyons être celui de la matière inorganique ou de la causalité objective, où, à la destruction temporelle de l'action pure qui constitue, sans doute, l'objet de sa connaissance, se mêle toujours de l'intelligence constructive, de la spatialité identifiante, lesquelles ne peuvent que prendre, au sein de la cognition que cet ordre doit engendrer, l'aspect de l'apparence la plus fuyante, mais non point s'effacer radicalement.



Aussi, les épistémologues qui scrutent l'œuvre de la rationalité identifiante dans l'élaboration scientifique, auront-ils toujours beau jeu à trouver des irréductibles temporels. Mais cette irréductibilité n'est pas, comme il résulterait notamment des vastes travaux de E. Meyerson, celle de quelque qualité extérieure à l'entendement ou même de quelque ordre temporel irrationnel échappant, en dernière analyse, à l'appréhension de l'identité rationnelle. Non seulement cette dernière ne tente pas d'êtreindre une réalité extérieure de nature temporelle qui lui serait étrangère, non seulement, au contraire, elle est plutôt un arrachement à celle-ci, mais elle est le fruit de l'inhibition qu'exerce celle-ci sur elle, ce qui fait précisément qu'elle est une rationalité cognitive d'identité inverse de celle qui s'actualise ; ce qui ne veut pas dire, de plus, que la rationalisation n'est qu'une illusion, qu'elle symboliserait sa propre suppression du plan actuel, du flux du vécu, car c'est justement afin que la rationalité puisse se réaliser que la temporalité passe vers l'acte et que la spatialité se virtualise, le conflit de ces dernières paralysant précisément toute rationalisation possible ; seulement, c'est la rationalisation temporelle de non-identité, le dynamisme de la destruction qui se réalise, en s'actualisant sur la potentialisation du dynamisme spatialisant.

L'irréductibilité, en un mot, n'est donc pas celle d'un temps par rapport à une tendance spatialisante, ni celle d'un espace par rapport à quelque soit de changement et de disparition temporels, mais celle de leur antagonisme.

C'est, en effet, cet antagonisme qui manifeste sa présence irréductible au sein de tout ordre existentiel, et c'est lui que nous avons vu s'avérer indispensable et inévitable au cours de toutes ces études, plus spécialement au sein de la plus vaste synthèse scientifique actuelle, c'est-à-dire de la Relativité, autant restreinte que généralisée.

L'espace ne serait-il pas un terme contraire d'un terme que l'on appelle le temps, son existentialité ne serait-elle pas fonction d'un antagonisme de par lequel donc précisément il existe, que l'on pourrait considérer qu'il y a une irréductibilité de nature purement temporelle. Néanmoins, en tant que dans cet antagonisme réside la tendance de l'un des termes à supprimer l'autre, on peut, certes, apercevoir une irréductibilité dans la résistance que l'un oppose à l'autre. Et il est naturel que, dans le plan cognitif, l'on assiste à une identité dans laquelle demeure toujours un résidu d'hétérogénéité. Mais comme, d'un côté, les dynamismes antagonistes d'espace et de temps ne se dirigent pas, en quelque sorte volontairement et sciemment, l'un vers l'autre, dans un but d'annihilation, mais portent seulement en eux, comme puissance, le sens constitutif de leur passage à l'acte, sens qui opère une inhibition, pour

ainsi dire extrinsèque, entre eux, et comme, d'un autre côté, leur antagonisme est leur existentialité même, on peut dire que l'irréductibilité de l'un par rapport à l'autre est l'irréductibilité de leur existentialité ; l'existence, dont ils sont l'essence — essence toute formelle —, en se fuyant, pour ainsi dire, de par le *possible* de ses deux et inverses rationalités en puissance, se bute à l'irréductibilité d'elle-même, de par l'*impossible* de l'acte absolu de ces rationalités dont l'antagonisme immanent est sa nature même. Si bien qu'en fin de compte, c'est cet antagonisme qui constitue la véritable irréductibilité de toute existence.

Aussi, n'est-il pas dénué de signification le fait que l'homme de science, en tant qu'homme de laboratoire, que baignant dans la diversité même des faits, ne doute pas du possible cognitif identifiant, alors que réfléchissant sur son activité théorique, tout comme le philosophe épistémologue, il se trouve le plus souvent devant des irréductibilités revêtant soit l'aspect de la temporalité, soit celui de l'hétérogénéité. C'est que, dans le premier cas, l'apparition, dans le champ cognitif, de l'identité s'opère automatiquement, de par la manière la plus adéquate d'épouser les faits, de vivre une hétérogénéité, et alors il n'y a rien qui soit irréductible en principe, mais seulement, si l'on peut dire, « irréduit », cependant que, dans le second cas, de par l'activité de la réflexion, l'on vit, en quelque sorte, l'on épouse l'identité théorique, laquelle passe ainsi vers l'acte, dans cette attitude méditative, si bien qu'une temporalité contraire, une hétérogénéité rebelle se virtualisent, quelque peu, pas assez, il est vrai, pour s'élaborer en connaissance, comme nous l'avons dit plus haut, mais suffisamment pourtant afin de prendre l'aspect de l'intuition, c'est-à-dire de la révélation d'une donnée ne sachant se constituer un cadre cognitif, se construire une connaissance et demeurant donc sous la forme d'une irréductibilité qu'on lui attribue, alors que celle-ci n'est que l'expression de l'antagonisme existentiel ne pouvant être transcendé par ce passage à l'acte. Cette transcendance serait-elle possible, qu'il y aurait une connaissance de la temporalité, que celle-ci définirait la connaissance même, mais ici l'irréductibilité s'évanouirait — s'évanouirait plutôt en « irréduit » — au moyen de la division des choses en réalité-vérité de temps et apparence-erreur d'espace.



Mais ce qui donne l'impression qu'il existe un irréductible de nature différente, et de celle de l'espace et de celle du temps, c'est la conscience que l'on a de leur caractère formel. Lorsqu'on est dans la diversité, le changement, on a la sensation irrésistible que ceux-ci contiennent quelque chose. Comme précisément nous ne connaissons que ce qui s'y oppose, nous prenons cette réalité antagoniste pour le contenu des contenants qu'ils forment. Et nous

croions y voir l'identité. Que si, maintenant, nous nous trouvons au cœur même de celle-ci, de la spatialité homogène, il nous semblera que, comme contenant, elle doit contenir quelque chose, et nous croirons y découvrir la diversité (les objets, etc.) Seulement, à passer ainsi d'un contenant à l'autre, l'on sent que ce qui a été, dans une expérience, un contenant ne peut devenir un véritable contenu, dans une autre expérience inverse ; sans quoi le contenu ne serait que l'inverse du contenant ; sans quoi, de plus, le même contenant pourrait être à la fois contenu et contenant, et le même contenu, contenant à la fois et contenu, ce qui ferait qu'ils ne seraient ni contenu ni contenant. C'est pourquoi, l'on ne peut considérer ce qui a semblé un contenu que comme une apparence, le contenant obtenant, de la sorte, toute la réalité. Et c'est ce que font le bon sens et sa sublimation, l'esprit scientifique. C'est également ce que fait la connaissance intuitive du temps lorsqu'elle conçoit tout ce qui s'y succède comme destiné à périr, comme des identités et des permanences apparentes, la temporalité en elle-même demeurant un vide contenant.

Et cela d'autant plus aisément que l'antagonisme de ces contenants leur fournit une activité inhibitrice de nature à exclure la disparition de l'un d'entre eux : la seule chose qu'elle permet c'est l'actualisation de l'un au profit de la virtualisation de l'autre (n'oublions pas, en effet, que la disparition d'une chose n'est pas sa disparition mais sa transformation en disparition).

Aux yeux de la connaissance, évidemment, l'existentialité se masse toute sur le connaissable ou le connu, ne pouvant pas se manifester dans le connaissant, au sein duquel, cependant, elle devrait être, bien que l'actualisation de ce qui constitue le connaissant, s'éloignant du conflit des contenants contradictoires, par la rationalité qu'il impose, par le monisme vers lequel il avance et qui est l'inhibition de l'existence même à immanence dualistique antagoniste, fait que cette existentialité se concentre effectivement dans le contraire virtualisé en lequel se condense, pour ainsi dire, le possible de plus en plus tenace, au fur et à mesure que la potentialisation progresse, du retour, par sa tendance propre à passer à l'acte, vers cet équilibre symétrique où le conflit atteint le maximum d'antagonisme et où l'existence accuse, conséquemment, son expression la plus forte, sa nature idéalement la plus pure ; idéalement, car c'est en un antagonisme de ses termes antagonistes constitutifs en acte qu'elle atteindrait son absoluité, ce qui est précisément la fin et la raison du devenir logique.

Mais, pour en revenir à l'irréductibilité que l'on sent au bout de chaque effort de rationalisation, aussi bien de cette rationalisation identifiante de la science que de la rationalisation possible hétérogénéisante, laquelle, pour l'esprit humain, ne peut que demeurer au stade de l'intuition de nature temporelle, du germe cognitif inverse de la connaissance effective, irréductibilité qui est celle de l'antagonisme de l'espace et du temps, ajoutons que, le plus souvent,

sinon toujours, dans cette notion d'irréductibilité se glisse la notion de qualité, voire même, ce qui est plus rare et plus dissimulé, celle d'affectivité. La conscience du formalisme de l'espace et du temps vient, certes, de leur antagonisme, grâce auquel cet espace et ce temps se connaissent et se sentent comme contenant ; mais cet antagonisme même n'est pas ressenti, bien que, dans le fait qu'on le fuit, il entre quelque connaissance de lui, sourde, non explicitée. Il ne pourrait être connu que de par une connaissance à mi-chemin entre l'intuition et la connaissance proprement dite, dans la réalisation de cet équilibre symétrique entre l'espace et le temps ; mais, dès lors, l'esprit quitte, par là, aussi bien l'intelligence définie par l'équilibre dissymétrique à dominante d'identité cognitive et à hétérogénéité en acte, que l'action engendrée par l'équilibre dissymétrique à dominante temporelle intuitive et à acte identifiant ; car l'équilibre symétrique, au sein du devenir logique, ne peut qu'arrêter ce dernier en une double virtualité de ses facteurs antagonistes. Et l'attitude existentielle qui en résulte, comme nous le montrerons amplement par la suite, est celle de la contemplation passive, dans l'inquiétude, de l'affectivité pure, extérieure au moule quantitatif dualistique potentialisé par une égale et respective activité inhibitrice de ses termes antagonistes. C'est là, comme nous l'indiquerons encore, l'essence même du phénomène esthétique. En sorte qu'une étude, soit épistémologique, soit psychologique, qui touche du doigt quelque irréductible, soit subjectif temporel, derrière l'objet scientifique, soit objectif spatial, derrière le sujet introspectif, demeurant donc par la nature même de son examen au sein de l'intelligence ou au sein de l'action, ne peut arriver qu'accidentellement à cet état esthétique, lequel est immédiatement relégué sur un autre plan, lequel semble extrinsèque, venu d'ailleurs : si bien que la difficulté, aperçue dans les opérations d'un dynamisme spatial ou temporel, d'élaborer un monisme, ne peut être attribuée qu'à la dérobade continuelle, sous l'appareil formel, dont on ne peut voir ni la dualité ni l'antagonisme, d'une réalité qualitative. L'on ne se doute pas ainsi que c'est l'antagonisme des formalismes existentiels qui constitue l'irréductibilité, et l'on voit le temps, notamment, comme une succession apparente d'hétérogénéités à réalité qualitative, ou la spatialité s'évanouissant en un fond immuable d'affectivité tel, par exemple, l'amour dans certaines élaborations métaphysiques religieuses comme le christianisme. Il est, en effet, manifeste que l'hétérogène et le temporel, que l'intensif, pour l'esprit scientifique, revêtent presque toujours l'aspect qualitatif, que ce dernier ait un sens épiphénoménal ou immanent. La spatialité constituant le seul connaissable, l'hétérogène s'actualisant et se dérobant, par là, à l'appréhension cognitive, il est naturel que, dans un effort épistémologique qui tenterait la coexistence des deux ordres, l'antagonisme, prisonnier qu'il est du criticisme de la cognitivité purement spatiale-identifiante et du criticisme de l'intuition temporelle, ne trouve aucune place dans l'esprit (l'esprit en tant qu'acti-

vité spirituelle) ; l'antagonisme, cependant, peut s'actualiser assez, de par une dévirtualisation, d'un certain degré, de la spatialité, dévirtualisation plutôt fictive puisque, pour ainsi dire, antibiologique, et de par la virtualisation concomitante, également quelque peu fictive, linguistique pourrait-on dire (sans que, par ce terme, nous lui enlevions toute réalité), de la temporalité, l'antagonisme, disons-nous, peut s'accuser assez pour faire apparaître le qualitatif, en sorte que, tout en prenant conscience d'un certain formalisme, l'on considère l'échec de ce dernier comme dû à l'irréductibilité de la qualité et non pas à l'irréductibilité de *l'échec fondamental* de ce formalisme même à dualité antagoniste. On verra donc une temporalité hétérogène se muer en apparence, pour ne laisser subsister, sur son évanescence théorique, qu'une mystérieuse qualité, et une spatialité formelle tenter vainement de la réduire à elle-même.

De même, dans certaines religions, comme le christianisme, notamment, on arrivera, par des procédés subconscients inverses, en essayant d'actualiser une foi identifiante, une homogénéisation éthique, qui fait que l'action s'illumine d'intuitions temporelles, d'hétérogénéités, comme pures différenciations chaotiques porteuses d'un anéantissement certain, sans que l'éthique demeure seule régisseuse de l'activité spirituelle, l'explication cognitive ou l'intelligence religieuse agissant également, mais sans, toutefois, que leur égal développement fasse qu'elles s'inhibent, de manière à projeter l'esprit dans l'état esthétique, suffisamment, pourtant, afin que de la qualité apparaisse, on arrivera, disons-nous, en ignorant forcément l'antagonisme de cet état esthétique que l'on fuit, à voir la spatialité quantitative, l'identité formelle s'évanouir dans une qualité identifiante dont elle n'était que l'enveloppe apparente, en un amour chrétien homogénéisant, unique, essentiel, en face d'une action d'hétérogénéité formelle, de liberté anarchique et accidentelle, de destruction « satanique », de mal négateur, impuissante à réduire à elle-même, dans sa course vaine, cet irréductible affectif.

Remarquons ici qu'alors que, dans l'activité scientifique, l'étude épistémologique et la réflexion sur lui-même de l'homme de laboratoire seules arrivaient à ce contact avec le qualitatif, cependant qu'en activité le même homme de science ne le rencontrait guère, ne s'en posait même pas la question, le religieux ou l'homme qui agit éthiquement, en même temps qu'il est le siège de la cognition, sans tomber dans l'esthétique (l'ambiance religieuse est particulièrement favorable à cette conduite), touchait à une irréductibilité passionnelle de par son activité naturelle même. C'est qu'en effet, cette activité est naturelle en tant que relevant du phénomène de l'intuition et de l'opposition que rencontre ici l'être vivant, le principe d'évolution hétérogénéisante. L'attitude de l'homme de science qui se reploie sur lui-même, au contraire, n'est pas naturelle et peut être, à cet égard, considérée comme éthique en ce sens qu'il se dresse, par là, contre l'organisation « vitale » dont il est l'expres-

sion comme expérimentateur de faits et élaborateur de spatialité cognitive et déclenche ce contact avec l'irréductible qualitatif, en lequel s'évanouit, pour la connaissance, l'actualisation de l'hétérogène temporel, de par précisément cette actualisation, et au regard duquel l'identité spatiale n'est plus qu'une forme creuse unique et insensée.

★
★

Mais considérer ce qualitatif comme irréductible parce qu'il apparaît derrière chaque échec du formalisme, c'est croire à la réduction possible de la qualité par la quantité, et, puisqu'il y a échec, non pas dû au formalisme même mais à la résistance de cette qualité, c'est, de plus, considérer, explicitement ou implicitement, que cette qualité contient quelque principe antagoniste de cette quantité.

Nous discuterons tous les problèmes que cela soulève dans notre dernière partie. Disons seulement, pour le moment, que c'est faire ainsi de la qualité l'inverse de la quantité, tout à fait arbitrairement d'ailleurs, et arriver encore, par là, à une irréductibilité d'antagonisme, de contradiction.

En réalité, la qualité n'est ni irréductible ni réductible. En tant qu'affectivité, celle-ci étant sa véritable essence, elle est réductible dans ce sens que nous pouvons la faire disparaître de nous-mêmes et que le devenir logique quantifie de plus en plus, au cours de l'histoire, l'existentialité. Elle est irréductible, dans le sens de sa substance, car l'on ne transforme pas du qualitatif en quantitatif, l'on fuit le qualitatif, l'on repousse son insertion, comme nous le verrons en détail, dans les rationalités virtuelles antagonistes, grâce au passage à l'acte de l'une d'elles au détriment de l'autre, ce qui constitue, d'un côté, le courant de la matière inorganique, de par l'actualisation de l'identité spatiale, et, de l'autre, le courant de la matière vivante, de par l'actualisation de l'hétérogénéité temporelle.

Dans notre expérience sensible, dans l'existence perceptive, représentative et proprement cognitive, la seule qualité qui puisse apparaître n'est donc que celle contenue dans le contenant illusoire (se donnant comme illusoire) de l'hétérogène temporel, dont elle prend les caractères (il y aura ainsi une hétérogénéité, une disparition qualitatives, etc.), sous ou au-dessus d'une structure spatiale, d'une homogénéité quantitatives. Et moins l'expérience sera actuelle de temporalité, de diversité phénoménale, parallèlement à une cognition plus faible, plus vague du quantitatif, du « mathématique » identifiant, plus la qualité, sous forme de présent irréductible en soi, s'accusera.

C'est pourquoi l'espace nous apparaît si souvent comme le contenant d'un contenu, à la fois présent et qualitatif : le temps, dès lors, devenant une sorte de vide, de néant, qui serait un vide du vide même, un néant du néant même. Cela, comme on le comprend

aisément maintenant, n'est que très naturel. En vivant la temporalité, que nous ne pouvons pas connaître, par là même, nous éliminerons par elle le présent qualitatif, duquel est pour ainsi dire abstrait le quantitatif spatial, inhibé qu'il est dans la conceptualité par l'actualisation de cette temporalité. Nous percevrons ainsi, d'un côté, le présent qualitatif comme une irréductibilité immanente, et, à bien y regarder, extérieure, ce qui est exact, et une forme spatiale qui est susceptible de connaissance parce qu'identité mnémonique, virtualisée. Au cœur de notre mémoire nous connaissons, de la sorte, ce que nous appelons le passé, lequel, potentiel, ne peut s'emparer du présent qualitatif ; nous voyons donc un espace contenant la qualité des sensations, perceptions, représentations, idées mêmes. La destruction successive et incessante de ces sensations, perceptions, etc., nous l'attribuons à leur contenu qualitatif ; c'est que nous opérons une fusion entre le temps et le qualitatif précisément parce que nous ne pouvons pas connaître le temps, dont nous sommes l'agent, et précisément parce que sous l'emprise de ce temps nous sommes destruction éliminant la qualité. (Car, que ce soit par la destruction analytique ou par la construction synthétique, nous rejetons ainsi, comme le montrera notre dernière partie, la qualité extérieure au devenir logique et intrusive, en son sein, à la faveur de son conflit.)

Il y aura ainsi un espace formel, statique, immuable, réel, contenant d'une qualité dans laquelle agit l'hétérogénéité successive destructrice d'un temps mystérieux. De là, on peut tirer la conclusion qu'il n'y a pas véritablement de temps, mais rien que de l'espace et de la qualité ; l'on peut également en déduire qu'il n'y a que de l'espace, les qualités relevant de leur propre destruction immanente ; l'on peut encore arriver à la conviction qu'il n'y a ni espace ni temps, mais pur changement qualitatif, ce qui revient à dire que le temps est la forme de la substance-qualité ou que les qualités sont les feux-follets de la substance-temporalité. Mais si l'on peut concevoir aisément l'espace sans la qualité, il est utile de noter qu'il est plus difficile de concevoir la qualité et le temps comme coexistants : si on les appréhende tous deux, on ne peut pas les en séparer ; irrésistiblement, soit la qualité intègre le temps, soit le temps la qualité, alors que l'on peut très bien envisager une qualité et un espace coexistants. C'est que la temporalité est trop « vécue », trop actualisée, pour nous (en tant qu'êtres vivants, tant que nous sommes vivants, statistiquement, l'actualisation de l'hétérogène successif et destructeur l'emporte toujours sur l'actualisation, toujours minoritaire, de l'identité). Le temps, en effet, comme nous l'avons vu, ne peut subsister dans une cognition qui lui conférerait l'absoluité, du moins une réalité indépendante, si bien qu'il puisse apparaître ce qu'il est effectivement, à son tour : un cadre, une enveloppe extérieure à ce contenu qualitatif.



Est-ce à dire, maintenant, que nous revenons à la catégorialité kantienne, que nous considérons l'espace et le temps comme de simples conditions subjectives d'un contact avec le noumène, une simple phénoménalité quantitative par rapport à un en-soi qui serait, selon notre point de vue philosophique, de nature qualitative ? Certes, l'espace et le temps, comme l'extensité et l'intensité dont ils relèvent, sont des catégories et constituent une existentialité phénoménale. Certes, on pourrait les considérer même comme subjectifs, bien que la subjectivité soit, en quelque sorte, inhérente à la nature du dynamisme temporel intensif comme l'objectivité est inhérente à la nature du dynamisme d'extensité spatiale. Mais si l'on entend par subjectif ce qui est prisonnier de lui-même, si ce mot a un sens idéaliste, l'espace et le temps, comme termes antagonistes de la même existentialité quantitative, comme principes qui ne peuvent agir que l'un sur l'autre, qui ne peuvent se connaître que l'un l'autre, constituent, en effet, une sorte de subjectivité, mais que nous préférons appeler un idéalisme logique, afin d'éviter ce qui pourrait laisser croire, dans l'utilisation de la notion de subjectivité, à l'existence de quelque sujet-source, de quelque monisme immanent, nouménal à la fois et générateur, de la façon la plus inconcevable, de la phénoménalité.

De même que pour M. L. Brunschvicg il y a une sorte d'objectivité rationnelle sans objet, il y a, selon nous, une subjectivité quantitative sans sujet, constituée, de plus, par une objectivité spatiale et une subjectivité proprement temporelle, en relation existentielle d'antagonisme, génératrices, par cet antagonisme même et la forme que prend son devenir, l'une d'une notion d'objet, l'autre d'une notion de sujet.

Non seulement l'espace et le temps sont des catégories, mais, par conséquent, l'objet et le sujet le sont également, même davantage encore peut-être. Et il s'agit, en somme, d'une catégorialité pour elle-même ; aussi, le problème de l'*apriorisme* ou de l'*apostériorisme* de l'espace et du temps ne se pose-t-il à vrai dire plus. L'aspect *aprioristique* et l'aspect *apostérioristique* existent, cependant. Rien là que de très naturel, en effet. C'est que dans une expérience où le temps passe à l'acte, l'espace ne pourra apparaître qu'*à posteriori*. C'est pourquoi aussi il y a connaissance de la spatialité. Un *à posteriori* temporel également serait légitime. Et, il y en a un, de fait. Tout le monde a l'impression qu'il faut connaître la transformation des choses, la destruction, qu'il faut appréhender d'abord le « temps qui passe », pour qu'une notion de temps s'élabore. Mais, étant donné le caractère toujours intuitif (de par la constitution que nous avons indiquée de l'esprit humain) de la temporalité, nous aurons affaire là à un *à posteriori* demeurant au stade de l'intuition, définissant l'intuition, toujours temporelle pour nous, à un *à posteriori* non-cognitif.

Mais nous nous trouverons en présence d'une spatialité *à priori* et d'une temporalité *à priori* pour peu que nous soyons le siège de l'oppositionalité entre l'espace et le temps la plus voisine possible de leur équilibre symétrique. Le statique de l'espace ne se découvrira plus progressivement au fur et à mesure que l'expérience dynamique avancera, que l'expérience temporelle l'inhibera par son actualisation progressive, ce qui nous donne l'impression que nous le connaissons petit à petit, que nous approchons de sa réalité, que notre intelligence le saisit *à posteriori*. Le temps, également, ne sera plus une intuition *à posteriori*, l'espace ne pouvant plus guère, dans ce cas, même d'une façon statistique minoritaire, passer vers l'acte. Et dès lors, nous aurons la révélation, plus qu'intuitive et moins que cognitive, disons *esthétique* (1), de leur *apriorisme*.

Il est très significatif que Kant et ses disciples, apercevant l'*à priori* de l'espace, aperçoivent également celui du temps.

L'*à posteriori*, au contraire, n'exige pas la coexistence des deux, l'exclut même. Celui qui arrive à la notion de l'*à posteriori* spatial voit une temporalité non pas seulement non *à priori*, mais s'évanouissant. C'est le cas de l'homme de science. Et l'homme d'action, qui agit au nom de certaines fins, assistera à une expérience créatrice d'un temps, d'une notion de temporalité *à posteriori*, intuitive certes, mais au regard de laquelle l'espace, loin de s'affirmer comme une catégorie, ira se perdre dans une notion de liberté ou de volonté contingente.

Certes, l'on doit considérer que l'espace et le temps, s'il ne s'agit plus de la manière dont ils peuvent se révéler à nous, ou plutôt l'un à l'autre, mais de leur position respective essentielle, sont des catégories *à priori* l'un par rapport à l'autre. Avant que l'espace, notamment, ou le temps, passe à l'acte sur la potentialisation du temps ou de l'espace, son dynamisme en puissance contient toute la principialité spatiale ou temporelle constituant, de la sorte, une catégoricalité *à priori*. Mais comme la virtualité de l'espace ou du temps est fonction de l'actualisation du temps ou de l'espace ou de cette actualisation est *à posteriori*, on peut dire que la spatialité et la temporalité sont à la fois *à priori* et *à posteriori*, c'est-à-dire qu'en tant que virtuelles ou en tant qu'actuelles, constitutivement leur virtualité et leur actualité impliquent, en chacune d'elles, un *à priori* et un *à posteriori*, symboles mêmes, de leur existentialité. L'*à priori* est condition de l'*à posteriori*, et réciproquement.

Ainsi, l'espace comme potentialité est tel, existentiellement, parce qu'il y a non seulement *à posteriori* actuel du temps, mais *à posteriori* de son inhibition, c'est-à-dire de sa virtualité même, et, en même temps, parce qu'il y a, non seulement *à priori* de la temporalité permettant son passage de la puissance vers l'acte, mais

(1) Esthétique non pas dans le sens kantien, mais dans l'acception que notre philosophie lui donne,

à *priori* de sa propre actualité possible, ce qui permet son refoulement, sa remontée, pour ainsi dire, de l'acte à la puissance.

Tant qu'il y a antagonisme, il y a à la fois dynamisme et statisme au sein des mêmes facteurs constitutifs de cet antagonisme. Il y aura donc, dans chacun, le possible de l'à *priori* et celui de l'à *posteriori*.

Un dynamisme indépendant, se suffisant à lui-même, ne s'opposant jamais à rien, pourrait seul constituer un à *posteriori* rigoureux et unique ; de même qu'un statisme se suffisant à lui-même, qui ne serait pas de nature oppositionnelle pourrait seul remplir les conditions d'un à *priori* pur et unique.

Aussi, le statisme dû à l'inhibition réciproque de l'espace et du temps constituant un équilibre symétrique empêche-t-il toute possibilité pour quelque à *posteriori* et donne-t-il même le sentiment qu'à toute chose à *posteriori*, dénuée pour nous de substance, de réalité, préside une catégorialité d'espace et de temps de laquelle l'antagonisme semble exclu, puisque le dynamisme et aussi, par conséquent, la virtualisation donneuse du connaissable n'agissent plus. Mais, par là même, du fait de cet à *priori*, une autre réalité est réclamée par cet à *priori* même : puisqu'il y a à *priori*, il faut qu'il y ait à *priori* par rapport à quelque chose. Le conflit donc n'est pas saisissable, et, cependant, on se sent prisonnier d'un par rapport à quelque chose : des obstacles à vaincre semblent se dresser que l'on ne peut pas connaître ; l'on se rend, néanmoins, compte qu'il y a quelque chose à connaître ; l'on se rend compte que la catégorialité dont nous sommes porteurs imposera sa forme, sa réalité phénoménale à ce quelque chose à connaître et même l'inhibera. Le conflit cependant demeure insoupçonnable puisque précisément il n'existe qu'au sein de la catégorialité et qu'il est, dans cet état, toute la catégorialité. C'est pourquoi, il n'y aura ni intuition ni connaissance du temps et de l'espace, mais coexistence de leur à *priori* en voilant l'antagonisme justement parce qu'on ne peut pas le fuir et, par là, connaître. Et c'est ainsi que l'on arrive aux cadres spatio-temporels du kantisme. Cadres à partir desquels, comme tels, il n'y a ni action ni connaissance possible, selon nous. Seraient-ils « vécus » ailleurs que dans le domaine de la pure abstraction, c'est-à-dire au contact même de la qualité extérieure, qu'ils détermineraient l'état esthétique. Nous verrons ultérieurement comment cette expérience abstraite est possible : disons, pour le moment, que par elle Kant a été le siège de la téléologie du devenir logique, de la réalité quantitative normative du terme du devenir.

Au sein même de l'activité humaine, cette attitude est parfaitement stérile. D'ailleurs, elle ne préside ni à l'élaboration du bon sens et de la science, ni à l'action.

La méfiance, la répulsion qu'éprouvent autant les hommes de science que les hommes d'action pour l'*apriorisme* s'expliquent,

à notre sens, par cette conscience obscure qu'ils ont que tout *à priori* mène à l'échec, que tout *à priori* est pourteur d'une dualité figée, d'un statique paralysant et l'intelligence cognitive et la volonté de l'action, lesquelles sont des fuites, en sens opposés, de l'antagonisme symétrique par lequel justement le statique *à priori* peut exister.

C'est dire que, pour l'esprit, plus précisément pour l'être vivant, l'espace ne peut être, ne doit être que du statique *à posteriori*. Et c'est ce qu'il est. L'espace s'élabore, petit à petit. L'expérience physiologique et psychologique en opère la genèse. Tous les mécanismes de la conscience, depuis la sensation et la perception la plus élémentaire jusqu'à l'intelligence et à la logique proprement dite, sont des activités temporelles édifiatrices des lieux, des distances, des étalons de mesure, des symboles de conservation et d'identité, de l'univers mnémonique, mental et inachevé de la spatialité. De même, la temporalité ne pénètre dans l'esprit humain que de par une parturition *à posteriori*. Il faut, comme nous l'avons vu, que des identités, des habitudes, des répétitions, des spatialités mnémoniques descendent dans l'expérience et qu'ainsi, de par leur tentative d'actualisation, des hétérogénéités se virtualisent, se détachent de l'expérience de l'acte, qu'ainsi des destructions, des disparitions deviennent visibles au regard de ce qui veut demeurer, de ce qui se conserve dans le « vécu », pour qu'une notion de temps apporte son existentialité à la conscience, notion, certes, intuitive, mais *à posteriori*.

Autant donc l'intuition (toujours, pour nous, de nature temporelle, révélatrice du contenant intensif) que la connaissance (toujours de nature spatiale, extensité identifiante, quantité de conservation) n'existent, pour l'esprit humain, qu'en tant qu'*à posteriori*. Et il est naturel, dès lors, que, la connaissance n'étant jamais que la connaissance de l'espace, de par le temps, ou du temps, de par l'espace (ce qui n'est pas du ressort de l'esprit humain ni plus généralement de la matière vivante, mais, croyons-nous, de celle inorganique, de la causalité pure), et l'espace et le temps s'inhibant réciproquement, avec une égale tension, dans un domaine fictif, à l'abri de la qualité extérieure, il est naturel, dès lors, disons-nous, que toute connaissance comme toute intuition ne soient plus possibles et que l'espace et le temps n'apparaissent plus que comme des cadres, à la manière de Kant, s'ignorant rigoureusement eux-mêmes et se trouvent comme en dehors de la nouménalité, en un *à priori* qui cache autant le sujet (qui n'est que l'œuvre de la temporalité) et l'objet (élaboration de la spatialité) que l'affectivité extérieure. Ce que Kant, en effet, envisage, à son insu, c'est l'actualité des deux antagonistes d'espace et de temps, telle qu'elle s'avère être au terme du devenir, pour laquelle précisément, comme nous le verrons plus loin, il y a devenir. Sans quoi, l'antagonisme en équilibre symétrique des seules virtualités oppositionnelles permet-

trait la présence de la qualité, de par le rôle que joue, dans l'élimination de l'affectivité, les quantités spatiales et temporelles, plus généralement l'extensité et l'intensité, en passant à l'acte, comme le mettra en évidence notre dernière partie.

Ajoutons que, comme il y a devenir, que celui-ci n'a lieu qu'à cause de l'oscillation constante des dominations alternatives des dynamismes d'espace et de temps, il y a constant passage par l'état d'équilibre symétrique, et qu'ainsi, d'un côté, de l'*à priori* extra-intuitif et extra-cognitif se mêle toujours à l'*à posteriori* intuitif et cognitif de la temporalité et de la spatialité, et, d'un autre côté, de l'affectivité, conséquence de cet *apriorisme*, comme manifestation de l'arrêt du devenir en une virtualisation réciproque des quantités antagonistes paralysées, de la sorte, dans leur action évacuatrice de cette affectivité, baigne toujours, avec des degrés variés d'intermittence, notre existentialité. C'est pourquoi, le devenir de notre univers existentiel contient-il, à la fois et partout, de l'*à priori* et de l'*à posteriori*, dans sa phénoménalité, et des présences émotionnelles.



Signalons, en passant, à quel point les arguments de Kant, dans son *Esthétique Transcendantale*, pour mettre en évidence le caractère *aprioristique* de l'espace et du temps, sont de nature à fortifier notre point de vue. Selon, en effet, le célèbre auteur de la *Critique*, « pour que je puisse me représenter les choses comme en dehors et à côté les unes des autres, et par conséquent comme n'étant pas seulement différentes, mais placées en des lieux différents, il faut que la représentation de l'espace soit déjà posée comme fondement » (1). Pour Kant, évidemment, les choses « différentes » n'étant pas dans une relation existentielle d'antagonisme avec la spatialité, en laquelle, cependant, il voit l'unicité, l'homogénéité, l'identité, et ces choses « différentes » constituant un monde empirique extérieur à l'entendement : pur processus de synthèse, l'espace, qui transcende cette expérience, qui se trouve toujours en quelque sorte attaché à cette multiplicité de choses « différentes » sans en relever, ne peut donc qu'être un cadre *à priori* que cet entendement déploie dans l'élaboration de toute expérience.

Que si l'on considère maintenant, avec nous, l'antagonisme des deux opérations qui consistent, l'une à différencier, à considérer les choses « comme n'étant pas seulement différentes, mais placées en des lieux différents », et l'autre à conserver le même, à décou-

(1) E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, tome premier, p. 64 (E. Flammarion, Paris),

vrir l'identité, opérations qui se commandent l'une l'autre, car il est impossible que je possède la notion de différence sans celle d'identité, et vice versa, l'on s'aperçoit facilement que, précisément du fait que j'actualise la différence des choses, je repousse, par là même, le terme relationnel antagoniste d'homogénéité, lequel deviendra, de la sorte, de plus en plus virtuel, théorique, normatif, et qu'ainsi, loin qu'il précède mon expérience des choses et des lieux différents, il en résulte, par oppositionnalité : sans cette expérience, en effet, aurais-je cette notion d'espace ? Car, bien que dans son second célèbre argument Kant mette très judicieusement en évidence qu'il « est impossible de se représenter jamais qu'il n'y ait pas d'espace, quoiqu'on puisse bien concevoir qu'il n'y ait pas d'objets en lui » (1), nous demanderons si cette représentation de l'espace peut exister sans précisément cette suppression, par notre pensée, des objets qui sont en lui. C'est parce que je supprime les objets qui sont en lui, en effet, que ma notion d'espace devient théoriquement pure. Les objets qu'il contient sont des hétérogénéités qui empêchent pour ainsi dire son appréhension, qui le voilent ; mais c'est justement par opposition à ces différences qu'il existe. Se représenter l'espace sans les objets qui sont en lui, c'est vivre ces objets, et leur disparition et, par là même, ne plus apercevoir qu'un espace pur, homogène et normatif. En me représentant l'espace sans les objets, c'est mon activité logique de suppression de ces objets qui me donne l'espace sans les objets.

De même, en ce qui concerne le temps : « On ne saurait supprimer le temps lui-même, écrit Kant, par rapport aux phénomènes en général, quoique l'on puisse bien retrancher les phénomènes du temps [par la pensée] » (2). Or, quand je retranche les phénomènes du temps, j'en retranche ce qui n'est pas temporel, ce qui s'oppose à la succession et à la destruction, œuvres du temps, ce qui veut demeurer, ce qui demeure. Quelle preuve plus manifeste de l'antagonisme existentiel de la temporalité et de l'identité que la possibilité de cette opération de la pensée, laquelle, en retranchant les phénomènes, les objets soumis au temps, laisse subsister, cependant, ce temps ? Mais, bien plus, c'est précisément parce que je porte alors mon attention rationnelle sur ce qui est dans le temps et n'est pas celui-ci que le temps, comme refoulé de l'actualisation non temporelle de ma pensée, se réfugie dans une notion d'autant plus purement et théoriquement temporelle qu'en lui retranchant ce qui n'est pas lui, j'ai « vécu », j'ai pris en moi ce quelque chose qui n'est pas lui. Je ne peux donc me représenter l'espace seul que parce que j'en enlève les objets hétérogènes ; et je ne peux me représenter le temps seul que parce que j'en retranche les homogénéités et les permanences.

(1) *Ibid.*, p. 65.

(2) *Ibid.*, p. 71.

★ ★

C'est donc par l'*à contrario*, et non par l'*à priori* de l'espace et du temps, qu'en supprimant les hétérogénéités de l'espace je me suis représenté celui-ci, et qu'en enlevant les identités et les permanences du temps je suis arrivé à la notion de ce dernier. (Pour le temps, si l'on veut pousser l'analyse jusqu'au fond, j'ai dû enlever de son processus même l'homogénéité des instants, car, à vrai dire, pour qu'un instant détruit et remplacé par un autre puisse être reconnu comme tel, comme un autre, faut-il encore qu'il soit, à certains égards, différent.)

La nécessité, peut-on dire maintenant, et l'universalité de ces formes *à priori* de la sensibilité que sont, pour Kant, l'espace et le temps, ce sont, en réalité, la nécessité et l'universalité de leur *à contrario*. *A contrario* qui n'est pas autre chose que cet irréductible dont nous avons parlé tout à l'heure et auquel se heurtent autant ceux qui veulent édifier un monisme de la spatialité que ceux qui ne veulent croire qu'à la temporalité, que celle-ci apparaisse sous forme d'écoulement destructeur héraclitéen ou de succession qualitative bergsonienne. C'est la nature oppositionnelle de l'existentialité qui entraîne la nécessité du temps par rapport à l'espace et celle de l'espace par rapport au temps.

Mais c'est de cette même réalité quantitative, à dualisme existentiel d'antagonisme, faut-il ajouter, que résulte la *contingence*, se manifestant soit dans les *lois de la Nature* (E. Boutroux), soit dans la *durée psychologique* (Bergson). Intrinsèquement, les facteurs oppositionnels du devenir, autant, notamment, le temps que l'espace, sont contingents. Pourraient-ils se suffire à eux-mêmes, ne seraient-ils pas constitutivement antagonistes, dans la nécessité existentielle de passer à l'acte l'un au détriment de l'autre, que leur acte serait la contingence même.

Si bien que, principiellement, l'espace et le temps sont à la fois nécessaires et contingents : toute la notion de nécessité et toute celle de contingence sont épuisées par leur phénoménalité quantitative en devenir.

★ ★

Mais avant de clore ce chapitre consacré à l'espace et au temps, ce qui ne veut pas dire que nos considérations à leur égard s'arrêtent là, jusqu'à la fin de notre ouvrage, comme d'ailleurs depuis son commencement, ces notions ne cessant d'être présentes dans nos débats, nous voudrions mettre le lecteur en garde contre certaines confusions, si, toutefois, les développements arrivés à leur

point actuel ne suffisent pas à les éviter. Ainsi, notamment, nous désirons bien spécifier, d'un côté, que la temporalité et le devenir ne sont pas une seule et même chose et, d'un autre côté, que, si l'on accepte ce que nos études ont tenté de découvrir dans la notion de temps, à savoir la différenciation négatrice, l'analyse destructive, l'intensité hétérogénéisante, la subjectivité du sujet, sorte de tourbillon centripète de non-identité, etc., etc., par opposition à une spatialité issue d'une extensité identifiante, d'une homogénéité constructive, de l'affirmation de l'un, etc., etc., il ne faudrait pas en conclure que le temps relèverait de la notion de non-être alors que l'espace relèverait de celle d'être.

Le devenir, en effet, est la résultante du conflit de l'espace et du temps, l'existentialité dans laquelle la rationalité spatiale ou celle temporelle fuit cet antagonisme de par la tentative du passage à l'acte de l'une sur la virtualisation de l'autre. La connaissance la plus vulgaire, d'ailleurs, s'en rend parfaitement compte lorsqu'elle est consciente du fait que pour qu'une chose soit en devenir, pour qu'il y ait devenir de quelque chose, il faille que des facteurs spatiaux coexistent avec des facteurs temporels. La temporalité régnerait-elle en maîtresse absolue qu'il n'y aurait pas plus de devenir que si la spatialité était l'unique fondement des choses.

Le devenir, certes, est bien autre chose encore, mais ce sera là l'objet des développements ultérieurs.

Quant à l'être et au non-être, auxquels pourraient être rapportés l'espace et le temps tels que nous les avons conçus, l'étude que nous leur consacrerons, par la suite, achèvera de prévenir tout malentendu. Disons, cependant, dès maintenant, afin d'éclairer davantage nos positions philosophiques, que ce qui demeure ou veut demeurer ne peut pas provenir de l'être, ce qui disparaît et nie constituant le non-être. Le permanent, l'immuable n'existent jamais que par rapport au changeant, au muable, au destructif. Si la spatialité, avec tous ses caractères d'identité et de conservation du même, appartenait à l'être, celui-ci aurait donc une réalité *relationnelle* et s'appuyerait sur le non-être. Autant dire que l'être aurait besoin du non-être, et vice versa, c'est-à-dire, en somme, que dans l'être il y aurait du non-être, et réciproquement. Le non-être deviendrait ainsi quelque chose de réel et l'être se fonderait sur l'irréalité. Si le non-être est, selon nous, effectivement, quelque chose de réel, si même il est l'existentialité, toute l'existentialité, c'est en tant qu'il contient la réalité, peut-on dire, de la réalité et celle de l'irréalité, l'affirmation liée à la négation par un antagonisme indispensable à leur existence, l'existant par opposition au non-existant, et vice-versa, en tant qu'il est un ordre qui a le pouvoir et le principe de la disparition en même temps qu'un ordre qui veut demeurer, ce qui constitue précisément la phénoménalité, c'est, enfin, en tant qu'il est la composante de deux quantités dynamiques inverses, un idéalisme formel à existentialité d'antago-

nisme, se suffisant, comme tel, à lui-même. S'il y a être, il ne peut pas souffrir de *par rapport à...* : le *par rapport à...*, avec les deux termes qu'il exige, doit constituer une réalité propre qui est, à notre sens, l'existence même ou le devenir quantitatif du non-être : l'espace et le temps relèvent précisément de ces deux termes. Comment donc, autrement, la *relationalité* pourrait-elle sortir de ce qui est, par essence, dénué de toute relation possible, c'est-à-dire de l'être ? C'est dans la direction de quelque réalité qui ne soit ni permanente, ni éphémère, ni affirmative, ni négative, qui ne soit ni de la spatialité identifiante ni de la temporalité hétérogénéisante, ni l'un, ni le multiple, ni la synthèse, ni l'analyse, en un mot, ni l'extensité, ni l'intensité, que doit être cherché ce que contient la notion d'être. La nature de l'affectivité semble en indiquer la voie. Toute la dernière partie de notre travail lui sera consacrée.

TABLE DES MATIERES

[illegible]

CHAPITRE VII. — Les paradoxes des Eléates et le dualisme antagoniste.	
Dynamisme et statisme	95
CHAPITRE VIII. — La philosophie de Bergson aux prises avec le dualisme contradictoire ; ses tentatives et ses échecs.	
De notre conception nouvelle de la finalité et de la causalité	103
CHAPITRE IX. — Les démarches contradictoires de la pensée mathématique et l'élaboration scientifique de l'expérience	132
CHAPITRE X. — Le dynamisme logique contradictoire des notions les plus générales d'espace et de temps	148
